مجلة كلية

الدعوة الإسلامية

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة

العدد الثامن

1991 م.

- دور الجامعات العربية والإفريقية في التنمية الثقافية
- كاتياني عميد المستشرقين الإيطاليين
- الظروف الطارئة وأثرها على الإلتزام العقدي
- من أعلام الثقافة الإسلامية في نيجيريا

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا
ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ
إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ وَلَئِنِ
ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِي
جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ
ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ

البقــرة - الآية 120

«ليس هناك حماية لهذه الأمة إلا بالوحدة العربية فلا بد من الوحدة وإلا أصبحتم مثل الهنود الحمر الذين شتتوا في جميع أنحاء الأرض»

القائد المسلم معمر القذافي

العدد الثامن

1401 من وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم 1991 ميلادي

هيئة التحرير

المبروك عثمان احمد
محمد فتح الله الزيادي
عماره حنين بيت العافية
عبد الحميد عبد الله الهرامة

الهيئة الاستشارية

د. محمد احمد الشريف
د. عبد الرحمن عطبة
د. امين توفيق الطيبي
د. ياسين عريبي
د. عبد الحكيم الاربد
د. ابراهيم رفيدة
د. محمد الدسوقي
د. محمد الزنتاني
الاستاذ الطيب النغاس
الاستاذ السايح حسين

المراسلات: الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى ـ طرابلس
كلية الدعوة الإسلامية ـ ص.ب 71771 هاتف: 800045
ثمن النسخة: دينار ليبي واحد أو ما يعادله

المحتويات

الافتتاحية: رسالة الكتابة في الثقافة العربية الإسلامية .... التحرير 7

دور الجامعات العربية والإفريقية في التنمية الثقافية .... د. محمد علي الصلبي 10

أبو جعفر الطبري ورواته في الأندلس .... د. حسن الوراكلي 55

وضع اللغة العربية والثقافة الإسلامية في بنغلاديش .... أ. الطاهر أحمد حسين 91

ولاية الحسبة في عهد العباسيين .... د. مروان علي القدومي 109

الظروف الطارئة وأثرها على الالتزام العقدي

في الفقه الإسلامي .... د. يوسف الثلب 135

أسس العلاقات الأسرية في الإسلام .... أ. جمعة محمود الزريقي 166

من أعلام الثقافة الإسلامية في نيجيريا .... أ. سليمان موسى 181

دراسة لكتاب الإسلام ومستقبل الحضارة

للدكتور (المرحوم صبحي الصالح) .... أ. محمد عبد السلام الجفائري 194

المد العربي الإسلامي وحوض البحر الأبيض المتوسط .... د. محمد إبراهيم حسن 211

تراثنا الفلسفي ودوره في صياغة مشروعنا الحضاري .... د. إبراهيم العاني 232

الحياة العلمية والثقافية في الأندلس

في العصور الوسطى .... أ. مفتاح محمد دياب 244

من كتب المختارات الأدبية في ليبيا .... أ. عبد الحميد الهرامة 268

نشأة وتطور التعليم العالي في الجماهيرية .... د. علي الحوات 290

بعض مظاهر الحياة العقلية والأدبية
في الشعر العباسي .... د. الدوكالي محمد نصر 317
عميد المستشرقين الإيطاليين (ليوني كايتاني) ترجمة لحياته
وعرض لكتابه (دراسات في تاريخ الشرق) .... أ. علي الصادق حسنين326
الإعجاز في الأسلوب القرآني .... أ. فرج علي حسين 343
اقتران الفعل ودلالته.. د. محمد خليفة الأسود 353
(ال) في لغة العرب .... أ. سالم شليبك 377
الشماليون (الفايكنج) من سكان اسكندناوة .... د. أمين توفيق الطيبي 383
يزيد بن حاتم وأهم أعماله .... أ. عبد الجواد الصادق الشيباني 396
حملة إبراهيم باشا على سوريا.................................... د. شوقي أبو خليل 404
معركة الزلاقة وصداها في الشعر الأندلسي .... أ. محمد سعيد محمد 436
الصحابي أبو أحمد بن جحش. . أخباره وشعره .... د. محمد علي دقة 456
الرد على موضوع قضايا مرابطية وأندلسية .... د. أمحمد بن عبود 471
■ **مراجعة الكتب:**
مراجعة كتاب التنصير القسري لمسلمي الأندلس .... أ. معالي عبد الحميد حمودة 481
في رياض الشعر:
(أ) تحية لجيل ثورة الحجارة................................... د. محمد مصطفى صوفية 490
(ب) في رثاء الفقيد الأستاذ محمد الأسطى .... أ. عمار جحيدر 492
من قاعة المحاضرات:
تأثير الثقافة الغربية على الإنسان العربي .... أ. عبد الله الأسطى 494
■ **النصوص المترجمة:**
دراسات محمدية ـ أجنتس جولد تسيهر .... ترجمة أ. الصديق بشير نصر 515
الخواص الدوائية والأسس العلمية الكافية في
العلاج بالعسل .... د. أبو الطيب محمد مبارك علي 590
تاريخ انتشار الإسلام في إفريقيا .... ترجمة د. نوفل علي نيّوف 597
■ **المعارف الإسلامية**.. 615

بسم الله الرحمن الرحيم

الافتتاحية

رسالة الكتابة في الثقافة العربية الإسلامية

التحرير

تسمو رسالة الكتابة إلى عليائها عندما يتحمل مسؤوليتها المخلصون من أصحاب القضايا العادلة. ويرفع أعمدتها الجادون في تحقيق أهدافهم وفق منهج علمي صحيح.

ولذلك تجد إيمان الأمم العظيمة بأهمية الكتابة يتعزز كلما وضعت خطاها بثقة في طريق المجد، وحددت أهدافها، ثم سعت في الوصول إليها. وليس غريباً على أمة عرفت مجدها عن طريق العلم، وانطلقت نهضتها من آية **﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾** أن تستوعب أهمية الكتابة ورسالتها العظيمة.

إن إحساسنا بأهمية الكتابة ليدفعنا إلى أن نطالب أصحاب الأقلام المخلصة بأن ينتهزوا سحابة العمر العابرة لتكريس جهودهم في خدمة الثقافة العربية

الإسلامية، تعريفاً بميزاتها العظيمة على غيرها من الثقافات، وتبليغاً لرسالتها الخالدة، بروح تتمثل منطق العصر وأسلوبه، في الإقناع وحسن العرض، وعمق البحث. فالعقل البشري يتقدم باطِّراد، ويتحصن ضدَّ سبل الدعاية والدعوة بأسوار من الشك في كل ما يعرض عليه، ويأخذه مأخذ الريبة والحذر حتى يُصدم بقوة الحجة وصحة البرهان.

ولا أدل على ذلك من تزايد الدراسات الفكرية والمناهج العلمية التي تعمل في مجموعها على تكوين العقل الناقد، وتسهم في إعداد الانسان المحلِّل الذي لا يقبل من الدعاوى غير ما يخضع لمعيار التفكير العلمي، ولا يقتنع بغير الحجة القوية والبرهان الصحيح.

نعم إن هذا الوضع العالمي الجديد، والتطور العقلي للإنسان ليخدم قضية الإسلام العادلة لأنها تتمشى مع الفطرة وتساير نواميس المنطق السليم فيما يدركه العقل البشري وما يقصر عن إدراكه، ولكنها في الوقت نفسه تحتاج إلى عنصر التبليغ والدعوة، وهو مداد العلماء الذي يجب أن يرتفع الى مستوى الاسلام والعصر معاً.

فهل استطاعت ثقافتنا ومناهجنا الحالية أن تكوِّن هؤلاء العلماء؟ وكم منهم أدى واجبه في الاسهام بالكتابة العلمية المؤثرة؟

إن اتساع آفاق القرآن الكريم وكثرة إشاراته العلمية لتجعل الكاتب في الدراسات القرآنية مطالباً بتوسيع آفاقه العلمية بما يخرج به عن حدود الفقه التراثي إلى آفاق القرآن الرحبة وعالمه الفسيح، مستعيناً في ذلك بنتاج تطور العلم، ورقي العقل البشري المطَّرِد.

ان الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة لتعاني من التخلف شأنها في ذلك شأن معظم مظاهر الحياة في جنوب الكرة الأرضية على اختلاف أديانه ومجتمعاته، ولكن الإسلام يبقى خارج دائرة هذا التخلف على مختلف أسبابه وشتى مظاهره، بل انه مظهر التقدم البارز في هذه البيئة الجنوبية المفعمة بمظاهر التخلف، ودليلنا على ذلك أن شخصيات مهمة من رجال الثقافة والعلم في الشمال المتقدم يتحولون

الى هـذا الدين بقنـاعة وإخـلاص، حتى صار الشمـال لا يأخـذ عن الجنـوب غيـر الإسلام والمواد الخام.

إن ما تعانيه الثقافـة العربيـة الإسلاميـة اليوم عـائد إلى أسبـاب كثيرة يصعب استقصـاؤها، ولكن أبـرزها مـظاهر التخلف النـاتجة أسـاساً عـن فتـرة الاستعمـار المباشر وما أعقبها من أنظمة التبعية للاستعمار، وتأثير ذلك في التعليم والثقافة. ثم سـطحية المنـاهج والمقـررات المكونـة للسلّم التعليمي، وافتقـارهـا إلى الجـانب التـطبيقي على أهميته البـالغة. وأخيـراً تلك الحساسيـة المفرطـة في تناول المـادة الفكرية في دول الجنوب.

إن هذه المظاهر لتجعل رسالة العلماء شاقة ولكنها ضـرورية، وتجعـل مهمة القلم عظيمة في تغييـر الواقـع وتقديم الأفضـل، كيف لا وهو الـذي وضعه الله في موقف التشريف مرتين، حين صدَّر به أول سورة أنـزلت في القرآن الكـريم، وحين أقسم به وجعله عنواناً لسورة مجيدة من كتابه الحكيم.

التحريـر

دور الجامعات العربية والإفريقية في التنمية الثقافية

الدكتور محمد علي الصليبي
نابلس - جامعة النجاح الوطنية عمان - الأردن

مقدمة:

يأتي عقد الندوة المشتركة بين الجامعات العربية والإفريقية في مدينة الخرطوم في منتصف شهر تشرين أول 1989، وسط تغيرات وظروف عالمية بالغة الأهمية، تقف وسطها الثقافتان العربية والإفريقية موقفاً حرجاً، حيث أن الصراع بين الثقافتين العربية والإفريقية من جهة، والثقافات العالمية الأخرى من جهة أخرى، لم يحسم بعد، مما أدى إلى نشوء أزمة كبيرة يعيشها العالمان العربي والإفريقي بمرارة بالغة. ذلك أن الثقافة وكما هي معرضة للنمو والارتقاء، فإنها معرضة للقضاء عليها أو منعها من تحقيق غايتها على الأقل، ومن هنا يظهر دور الجامعات العربية والإفريقية في التنمية الثقافية.

والجامعات قادرة على حسم الصراع الثقافي لصالح الثقافتين العربية والإفريقية على حد سواء، وذلك عن طريق تنمية ثقافية متكاملة.

فالجامعات هي مراكز الإشعاع والنور،

والجامعات تستطيع بجهد دائب تهميق وترسيخ الثقافة العامة والخاصة في نفوس أبنائها.

والجامعات تستطيع أن تجد الإجابة عن كثير من المشكلات الفكرية والاجتماعية والفنية وكل ما يتعلق بالثقافة.

والجامعات تتميز بقدرتها على تكوين المفاهيم الثقافية لتكون واضحة الدلالة في جوهرها. ولها أي للمفاهيم الثقافية مكانتها واحترامها عند أبنائها. لتصبح قوية ومؤثرة وسريعة الانتشار عند غيرها.

واتحاد الجامعات العربية والإفريقية بقيامه بعقد الندوات والمؤتمرات الفكرية والعلمية وبإصداره لنتائج تلك الندوات والمؤتمرات ليقوم الباحثون والمهتمون بدراستها والاستفادة منها، يستجيب لمتطلبات التنمية الثقافية.

وحيث أن الحكم على الشيء أو الحديث عنه هو فرع من تصوره، فلا بد إذن من التعريف بالثقافة المراد تنميتها لربطه بالدور المنتظر من الجامعات العربية والإفريقية.

الثقافة في نطاق اللغة والاصطلاح:

تعني الثقافة في أكثر الاستعمالات اللغوية:

1 ـ الحذق ـ الفطنة ـ سرعة أخذ العلم وفهمه ـ تقويم المعوج من الأشياء ـ الظفر والإدراك ـ التهذيب والتأديب، والتسوية[1].

وقد وردت كلمة ثقافة معطوفة على لفظة صناعة في كتاب مقدمة طبقات الشعراء لأبي عبد الله محمد بن سلام الجمحي قبل ألف ومائتي عام تقريباً حيث قال:

---

(1) مختار الصحاح لأبي بكر الرازي ص 84، 85، ط 1، وتهذيب اللغة للأزهري ج 9، ص 83، القاموس المحيط للفيروز أبادي ج 3، ص 125، ط 2، لسان العرب لابن منظور ج 9، ص 20، أساس البلاغة للزمخشري ص 96، وتاج العروس للزبيدي ص 53.

«وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم كسائر أصناف العلم».

والصناعات منها ما تثقفه العين ومنها ما تثقفه الأذن ومنها ما تثقفه اليد ومنها ما يثقفه اللسان[2].

2 - يرى بعض الباحثين أن صاحب طبقات الشعراء يعني بالثقافة (الملكة) أي القدرة على الفهم والحذق والنقد[3].

3 - ورأى بعضهم أن هذه الكلمة حديثة بمعناها واستدلوا على ذلك أن ابن خلدون في مقدمته الشهيرة لم يتعرض لها مطلقاً، ومن هؤلاء الفيلسوف الجزائري مالك بن بني حيث قال: «وكل ما كان في روما أو أثينا إنما هو «حضور» ثقافة ما، لا تحديد وتشخيص لواقع اجتماعي أو تعريف لفكرة «ثقافة» وهكذا كان الأمر في دمشق وبغداد (يقصد الخلافة الأموية والعباسية). فليس لنا أن نعجب إذا لم نجد كلمة «ثقافة» في وثائق العصر أو في مؤلفات ابن خلدون».

4 - إلا أنني وبالرجوع إلى مقدمة ابن خلدون، وجدت أن ابن خلدون قد أوردها وكأنه يعني بها «المظهر الخارجي» ففي معرض حديثه عن - الدولة - عندما يصيبها الهرم إذا تغلب عليها الترف والدعة قال:

«طبيعة الملك تقتضي الدعة.. وإذا اتخذوا الدعة والراحة مألفاً وخلقاً صار لهم ذلك طبيعة وجبلّة شأن العوائد كلها وإيلافها فتربى أجيالهم الحادثة في غضارة العيش ومهاد الترف والدعة فلا يُفَرَّق بينهم وبين السوقة من الحضر إلا في الثقافة والشارة فتضعف حمايتهم ويذهب بأسهم»[4].

وفي موضع آخر يقول عند سقوط الدولة وانهيارها «وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة ويلبسون على الناس في الشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة يموهون بها»[5].

---

(2) ص 6 (3) تاريخ النقد الأدبي عند العرب للدكتور إحسان عباس ص 78، نقلاً عن لمحات في الثقافة ص 24.

(3) مشكلة الثقافة ص 24، ولمحات في الثقافة، د. عمر الخطيب ص 25.

(4) المقدمة، ص 169، ط 5، دار الكتاب العربي - بيروت.

(5) المرجع السابق، ص 171.

وأظن أن ابن خلدون يـدرك أثر حسن الثقـافة الحقيقي من غيـر تمويـه، فهو وإن لم يضع لها تعريفاً خاصاً بها، إلا أنه عالج في مقدمته مختلف أنواع الثقافة في عصره، وعقد لذلك واحداً وستين فصلاً ولعله أراد أن يعبر عنها بلفـظة أخرى أطلق عليها (الملكة) ممتزجة بالموهبة حيث قال: «الملكة الشعرية تنشأ بـالشعر، وملكـة الكتابة بحفظ الأسجاع والترسل والعلمية بمخالطة العلوم والإدراكات»[6].

بنـاء على ذلك فيمكن القـول ان كلمة ثقـافـة وإن لم تـرد نصـاً في كتـابـات العلماء السابقين من العرب والأفارقة وغيرهم، إلا أنها كانت موجودة في جـوهرهـا حيث أنه ما من منصف يستطيع أن ينكر حضارة الإسلام المنبثقة عن ثقافته.

5 ـ الثقافة في اللغات الأجنبية الفرنسية والإنجليزية والألمانية يعبر عنها بلفظ Culture المشتقـة من الأصل الـلاتيني Cultuvare، وتعني الاستنبات وتنقيـة الأرض وفـلاحتها، وقيـل ان شيشرون الخـطيب الألماني استعملهـا بمعنى فلاحـة العقل. والواقع أن الأوروبي عامة والفـرنسي خاصـة ينظر لنفسـه أنه هـو إنسان الأرض وأن الحضـارة الأوروبية هي حضـارة الزراعـة والعمليات التي تستنتـج الأرض خيراتهـا كالحرث والبذر والحصاد لها دور هام في نفسية الإنسان الأوروبي ولهـا دور هام في صياغة رموز حضارته، فالزراعة هي العمليـة التي تضم بين دفتيها جميـع المراحـل السابقة، وهي التي تحدد وتنظم إنتاج الأرض. فإذا حدث أن تعاظم إنتـاج الفكر، فلن تكون هناك غـرابة إذا مـا أطلق عليه الـرجل الفـرنسي كلمة Culture التي تعني الزراعة إطلاقاً مجـازياً. هـذه الاستعارة شخصت وصنفت واقعـاً اجتماعيـاً لم يكن مدركاً، فالاستعارة حين أطلقت على الواقع الاجتماعي قد خلقت مفهوماً جديداً هو مفهوم الثقافة[7].

6 ـ الثقافة في الاصطلاح العربي: تفيد معنى ما يكتسبه الإنسان من ضـروب المعرفة النظرية والخبرة العملية التي تحدد طريقتـه في التفكير ومـواقفه في مختلف طرق الحياة من أي جهة حصلت تلك المعرفة، وتلك الخبرة سواء أكانت من البيئة

---

(6) المرجع السـابق، ص 578.

(7) مشكلة الثقافة، ص 26، ولمحات في الثقافة، ص 30.

والمحيط والمدرسة والمهن، أم من طرق غيرها[8].

وقيل بأنها «مجموعة العلوم والفنون والمعارف النظرية التي تؤلف الفكر الشامل للإنسان»[9].

والمدرسة الغربية ترى أن الثقافة هي ثمرة الفكر[10]. وهي علم الإنسان وأعرافه وعاداته وتقاليده[11] والمدرسة الماركسية ذهبت إلى أنها انعكاس للمجتمع[12].

7 ـ حتى يكون تعريف الثقافة ذا جدوى، فعلينا أن نستفيد منها ضمن العملية التنموية الثقافية، وانني أقترح ما يلي: ـ

1 ـ حيث تقوم فلسفة الجامعات العربية والإفريقية على تخريج طلبتها وقد نمت فيهم المهارات المختلفة نتيجة فطنتهم وفهمهم وإدراكهم لثقافتهم ولمسؤولياتهم التي ستلقى على عاتقهم بعد تخرجهم لنشر الثقافة في مجتمعاتهم. فإنني أرى ضرورة العمل على توحيد مناهج الثقافة التي تدرس للطلبة في الجامعات العربية والإفريقية.

2 ـ حيث أن مناهج التعليم في الجامعات غايتها تسوية العقول والأدمغة وتصحيحها وتقويم المعوج منها كما تسوى الرماح بالثقاف لتصيب الرماح أهدافها، فإنه ينبغي أيضاً صبغ المناهج التعليمية في الجامعات والمدارس ودور العلم بصبغة عربية إفريقية متميزة.

3 ـ الحكمة والعلوم والفنون الصالحة هي ضالة الجامعات العربية

---

(8) عن محاضرة للأستاذ محمد المبارك بعنوان سلطان الثقافة الغربية نقلاً عن كتاب لمحات في الثقافة، ص 28.

(9) الثقافة الإسلامية، د. أمير عبد العزيز ص 8.

(10) استند الفيلسوف الجزائري إلى ما ذكره العالمان الغربيان «وليام أوجبرن» و «رالف لنتون».

(11) ذكر هذا التعريف كزلاف كليم المؤرخ الألماني ونقله قسطنطين زريق في كتاب معركة الحضارة، د. عمر كودة، لمحات في الثقافة، ص 30.

(12) هذا التعريف ذكره ماوتسي تونج في كتابه الديمقراطية الجديدة ـ ص 58 ـ نقلاً عن مالك بن بني ص 29، 32.

والإفريقية، وجب عليها أن تأخذ بها حيثما وجدتها وهذا يعني أن تبذل جهودها للاستعانة بالكفاءات العلمية والخبرات والعلماء بشتى الوسائل، ومن شتى أقطار الأرض.

4 ـ ينبغي أن تكون الجامعات العربية والإفريقية وعاء وأرضاً صالحة للثقافة العامة، ويدل على ذلك مظهر الجامعات الحضاري بما تقدمه من إنتاجات وكتابات ومؤلفات واكتشافات واختراعات وحتى تكون كذلك، فعليها أن توفر للعاملين لديها الأجهزة العلمية ووسائل الإيضاح والمكتبات لمواكبة التطورات العلمية، حتى يستطيع أبناؤها أن يستثمروا ما لثقافتها (من معطيات) ويقطفوا ثمارها.

ففي قاعاتها ومن خلال المحاضرات والندوات والتفاعل الخير بين الأساتذة والطلبة تنشط فلاحة العقل كما ينشط إنماء الأشياء المادية على طبيعتها.

5 ـ طبيعة الحياة الجامعية تستلزم:

الحرية الفكرية والأكاديمية ضمن إطار الثقافتين العربية والإفريقية ولا بد من توفير هذه الحرية حتى لا يضطر أصحاب الكفاءات إلى الهرب إلى الخارج بحثاً عن الحرية.

أهمية دور الجامعات العربية والإفريقية في التنمية الثقافية:

الثقافة في عمومها بالغة الأهمية، عظيمة التأثير في الإنسان لأنها تصبغه بصبغة شخصية ومسلكية معينة ووجه ذلك أن الثقافة مركوزة في أعماق الذهن بما يسوّل له أن يعطي أو يتخلف ومن هنا تظهر أهمية دور الجامعات في التنمية الثقافية فهي: ـ

أولاً: أي الجامعات القادرة على نقل المفاهيم الثقافية من الحيز النظري المجرد إلى الواقع البشري الحي، لتكون مصدراً للفكر والشعور وطابعاً للسلوك وسمة للحياة العملية للشعوب العربية والإفريقية، وبتعبير آخر نقل المعرفة الساكنة التي لا تتجاوز حدود العمل الذهني إلى المعرفة المحركة التي تحدث تفاعلاً

موجها واضح التأثير مع تطلعات الفرد والجماعة[13] وبعبارة أخرى تتويج التنمية الثقافية بمزج الثقافة الديناميكية المتحركة بالثقافة الاستاتيكية الساكنة ويمكن توضيح هذه العملية التنموية بما حدث في ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية، فقوة الأفكار الثقافية في ألمانيا امتزجت بالاستعداد المستقر في نفوس الشعب الألماني للتنمية الثقافية بحيث جعلت من ألمانيا قوة كبيرة لا يستهان بها.

ثانياً: إعادة اللحمة الثقافية بين الثقافتين العربية والإفريقية حيث حرصت جهات أجنبية معادية للثقافتين العربية والإفريقية على بذر بذور النزاع والعداء وإذكاء نار الفتنة بين أبناء العرب وإفريقيا.

ودور الجامعات العربية والإفريقية كفيل بإزالة كل أسباب النزاع والشقاق وإزالة الشكوك والرد على الشبهات التي تثار من حين إلى آخر، والتصدي لدعاتها والمروجين لها.

ثالثاً: رد الاعتبار للقيم الحضارية للثقافتين العربية والإفريقية على الساحة الدولية، ولنا من تجارب الماضي المثل الحي، فقد أدى افتتان الأندلسيين بالثقافة الإسلامية العربية إلى إيقاظ عبقريتهم الوثابة وانتشار الترف العقلي بينهم وتطلعهم إلى المعرفة، حيث تعلقوا بالثقافة العربية لسموها على الثقافة اللاتينية التي كانت حينئذ جامدة على وتيرة واحدة، والجامعات بدورها مؤهلة لهذه المهمة.

رابعاً: المفاهيم الثقافية تعطي صورة واضحة عن الواقع الاجتماعي، والتنمية وسيلة لتطويرها نحو الأفضل..

ودور الجامعات يتجلى في تبني سياسة التنمية هذه بالشرح والتحليل الموضوعي.

خامساً: الجامعات العربية والإفريقية هي الأمكنة الملائمة لتقبل الأفكار وإبداعها وتمثلها، وميلاد الجيل المثقف في المجتمعات العربية والإفريقية لا يتم إلا في رحم الجامعات، والمرحلة الجامعية الأولى هي مرحلة الحضانة، أما المرحلتان الثانية والثالثة فهما مراحل الإبداع والابتكار لشتى فروع الثقافة.

سادساً: «إذا كانت الثقافة الأوروبية قد اتجهت نحو الجمال وفلسفته أكثر من

أي شيء آخر، فإن الثقافة العربية الإفريقية ملزمة بسبب مأساة القرن العشرين بأن تتجه أولاً نحو «الأخلاق» لتحديد مثلها الأعلى ثم نحو الصناعة والفنون الأخرى»، لتسير هي الأخرى إلى المثل العليا. والجامعات العربية والإفريقية، وهي تؤدي دورها في التنمية الثقافية تستطيع القيام بذلك لإنقاذ الجنس البشري عامة من كل ما يؤثر في حياته سلباً ويدمرها.

وأساتذة الجامعات العربية والإفريقية قادرون على توجيه طلبتهم وأفراد مجتمعاتهم على أنه يمكنهم اكتشاف الطريقة التي تتصدر فيه الثقافتان العربية والإفريقية مركز الصدارة على وجه الكرة الأرضية.

7 ـ تظهر أهمية دور الجامعات العربية والإفريقية في التنمية الثقافية أيضاً في أن الجامعات المذكورة تستطيع سد الفراغ الناتج عن الغياب الخطير للنشاط الثقافي المشترك بين الجانبين وقضايا اللغات والتبادل الثقافي والمناقشات الفكرية حول مواضيع حديثة معاصرة تهم الجانبين وقضية نشر وتعليم العربية في القارة وقضايا دراسة وتحليل مضمون الكتب المدرسية والمناهج على جميع مستويات التعليم عند العرب والأفارقة والبحث في كل ما يتعلق بالآداب والفنون والمعارف والعلوم.

وكذلك باستطاعة الجامعات العربية والإفريقية المساهمة في سد النقص الشديد والواضح في تدفق المعلومات وتغذية الباحثين والعلماء بالبيانات من الجانبين ودور الجامعات في تحمل مسؤولياتها لإنشاء مراكز معلومات متخصصة لتنمية العلاقات الثقافية بين البلاد العربية والقارة الإفريقية[14].

8 ـ رسالة الجامعات العربية والإفريقية هي رسالة العِلْم والإيمان[15] أقيمت لربط الأجيال بحضارتهم وثقافتهم الأصيلة وحيث أن الثقافة هي الحضارة

---

(13) لمحات في الثقافة، ص 12.

(14) العرب وإفريقيا. بحوث ومناقشات ص 14.

(15) دليل الجامعة الأردنية، ص 15.

والحضـارة هي الثقافـة[16] التي يتحرك في نـطاقها الإنسـان المتحضـر فـإن التنميـة الثقافية غايتها الوصول إلى الإبداع الحضاري.

وفي هذا يقول ابن خلدون: «إنَّ العلوم تكثر حيث العمران وتعـظم الحضارة والسبب في ذلك كما قدمناه من جملة الصنائع وقد كنا قدمنا أن الصنـائع إنمـا تكثر في الأمصار وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة»[17] وضرب ابن خلدون مثلاً لما ذكره بحال بغداد وقرطبة والقيـروان والبصرة والكوفـة لما كثـر عمرانهـا واستوت فيهـا الحضارة كيف زخـرت فيها بحـار العلم وتفننـوا في اصطلاحـات التعليم وأصناف العلوم واستنبـاط المسائـل والفنون حتى أربـوا على المتقدمين وفـاتوا المتـأخرين ثم انتقـل العلم إلى القاهـرة لمـا أن عمـرانها مستبحـر وحضارتهـا مستحكمـة منـذ آلاف من السنين فـاستحكمت فيهـا الصنائع وتفننت ومن جملتها تعليم العالم»[18].

الثقافتان العربية والإفريقية متـوافقتان أم متبـاينتان؟ ودور الجـامعات في بيان ذلك:

1 ـ حتى تستطيع التنمية الثقافيـة أن تحقق أهدافهـا وحتى تتمكن الجامعـات العربية والإفريقية من القيام بدورها في هذا السبيـل، فإنهـا تحتاج إلى أرض صلبـة مشتركة تقف عليها، ويتجلى دور الجامعات المذكورة في الإجابة على هذا السؤال بعد الاطلاع على تاريخ الثقافة الإفريقية قـديماً وحـديثاً وإصـدار ذلك في نشـرات علمية لطلبة الجامعات العربية والإفريقية والطبقات المثقفة الأخرى. مع ما تقوم بـه الأقسـام المتخصصة في الجـامعات المـذكورة من تـدريس مساقـاتٍ علميـة بهـذا الشأن، وقد طالب كثير من العلماء المهتمين بالثقافة الإفـريقية إعـادة كتابـة تاريـخ

(16) الثقـافة والحضـارة تدلان على مفـاهيم واحدة متـلازمة في الجـانبين الروحي والمـادي وعمد بعض العلمـاء إلى الفصل بينهمـا إلا أنني أرجح قـول من قـال ان الثقـافـة والحضـارة متلازمتان ـ الإسـلام والحضارة د. محمد محمد حسين. ص 8.

(17) المقدمة، ص 434.

(18) المرجع السابق، ص 434.

الثقافة الإفريقية كتجربة مرت بها شعوب إفريقيا[19]، والذي يستطيع أن يعيد صياغة تـاريخ الثقـافة الإفـريقية، هم علمـاء إفريقيـا المعـاصـرون وجـامعـاتهم تستـطيـع مساعدتهم في ذلك.

ولقد ظهرت الدراسات الحديثة حول هذا المـوضوع لتنفي عن إفـريقيا أنهـا كانت قارة بلا ثقافة، وأكدت أن حضارة الغرب قد تأثرت بالثقافة الإفـريقية حتى أن من العلمـاء الأوروبيين من أخذ يصحـح مؤلفاتـه بنـاء على مـا ظهـر من معلومـات ودراسات جديدة.

2 ـ ثقافة إفريقيا القديمة تعـود إلى حضارات عـالمية قـديمة رغم التصـورات السـابقة عنهـا بأنهـا مجرد أسـاطير وخـرافات وأعمـال سحـر وأنهـا ثقـافـة رمـزيـة باصطلاحاتها وعباداتها الـوثنية (الفـودو، تؤمن بآلهـة متعددة والدامبالا، وأجـوى، وزاكا، وأجون، وأروزو، وجـويدي أي آلهة الخصوبة، والبحار، والرعد والحـديد والنـار، والحرب، والجمـال والموت) ومقـدساتهـا وقـرابينهـا واحتفـالاتهـا مجـرد طقوس.

ولغاتها التي تعد بالمئات وبعضهم قال بالآلاف تقسم إلى مجموعات[20]:

ـ مجموعة اللغات السامية كالعربية والأمهرية.

ـ مجموعة اللغات الحامية في شمال غرب إفريقيا وشرقها.

ـ مجموعة اللغات الزنجية وهي تشمل عدة مجاميع منها لغة البانتـو بلهجات عدة.

ـ مجموعة لغات النيلوتين في جنوب السودان النيلي.

واللغـات التي يمكن كتابتهـا في إفريقيـة: العربيـة، الأمهريـة السـواحليـة،

---

(19) أحد المطالبين، رئيس جامعة ابادان في نيجيريا في مؤتمر أكرا سنة 1962 م من كتاب الإنسان عرض للثقافة الإفريقية ص 6. لجنهاينز جون. ترجمة عبد الرحمن صالح. الدار القومية القاهرة 1965.

(20) الجغرافية السياسية لإفـريقية، د. فيليب رفلة، ص 209 ـ مكتبـة النهضة ـ القـاهرة 1966 م وإفـريقيا الأرض أ. ج عبد الفتاح، ص 160.

الهوصة وكوا والأكان وايوي واليوروبا وغيرها. وعلل بعضهم عدم حاجة اللغات الإفريقية إلى أحرف الهجاء باعتمادهم على لغة الطبول التي تخاطب الأذن مباشرة، إضافة إلى اللغات الأوروبية الإنكليزية، الفرنسية والبرتغالية والإسبانية.

وفلسفتها: (مونتو وكنتووهانتو وكونتو) أي الإنسان والشيء والزمان والمكان والخاصية) وكل شيء يرجع لها في ثقافتهم وعقيدتهم عن الخالق والموت والحياة والبعث والدين والأخلاق تكاد تكون خاصة بهم.

وكذلك آدابها وشعرها وفنها وعمارتها.

وتبين أن تلك الحضارات القديمة هي حضارات متميزة لها طابعها الخاص فقد كان لها شعوب مثقفة انضوت في لواء العديد من الممالك والإمبراطوريات التي ظهرت واختفت، وبعض تلك الممالك حكمت وأنشأت المسالك والممرات عبر القارة من الشمال إلى الوسط ومن الغرب إلى الشرق، وكانت على درجة كبيرة من الثراء وملكت ثروات من الذهب والمجوهرات، وأنشأت الجيوش المحاربة التي كانت تعتبر من أقوى الجيوش في زمانها، بلغ تعداد أحدها ما يقارب ربع المليون، كانوا مسلحين بأقوى الأسلحة، بل كان ذلك الجيش يشبه الجيوش الأوروبية في العصور الوسطى يتدرع فرسانه بالزرد وبالدروع الحديدية، كما تدرع الخيول فيه بدروع قوية تحميها في المعارك[21].

وعرف أيضاً عن تلك الحضارات تفاصيل مدهشة عن مستوى الفنون الإفريقية التي اعتمدت الخشب والعاج والأبنوس والنحاس والبرونز، وكانت على درجة فنية تشكيلية راقية من ناحية الصب واتقان الصنع، وأن بعض الممالك بنت القصور والبيوت والقلاع والمعابد من كتل الجرانيت الضخمة وظهرت الآثار الدالة على وجود أكثر من مدينة إفريقية كلها بنيت من الجرانيت، وظهرت فيها فنون الصناعات والحرف وصناعة الأواني الخزفية والسيراميك بطريقة دقيقة متناهية، وازدهرت فيها أشغال التحف، إضافة لمصنوعاتهم التقليدية والمناجل والمناشير التي ساهمت في فنونهم المعمارية. ومن تلك الممالك مملكة كوش وامبراطورية

---

(21) الإسلام في ممالك وامبراطوريات إفريقيا، ص 9.

بنين ومملكة إيفي[22]، ودلت الاكتشافات الحديثة أن بعض الرسوم الصخرية فيها قورنت برسوم اكتشفت في جنوب غرب أوروبا فتبين وجود تشابه بينهما رغم مرور آلاف السنين وبعض هذه الفنون تعرض في متاحف الآثار في كثير من الدول المتقدمة[23].

3 ـ الإنسان القديم اكتشفت آثاره في الحبشة وكينيا سنة 1959 م، والذي كان يعيش في إفريقيا حياة حضارية قبل أكثر من مليوني سنة وأطلق عليه (الإنسان الماهر) ثم الإنسان الواقف، وفي عام 1961 عثر على بعض الأدوات التي كان يستعملها هذا الإنسان في حياته أي أن إفريقيا هي مهد ثقافة الإنسان البشري.

4 ـ الاتصال العربي بإفريقيا قديم قدم التاريخ واتخذ أشكالاً متعددة، إلا أن الاتصال الحقيقي بينهما بدأ مع بداية انتشار ثقافة الإسلام ذات الروح العالمية. والحبشة هي أول دولة تستقبل اللاجئين إليها من الإرهاب والاضطهاد الفكري من قبل قريش في مكة، وهذا يعني أن الحبشة كان عندها حرية دينية وفكرية وقوانينها تسمح باللجوء السياسي إليها حيث رفضت تسليمهم أو طردهم من بلادها، واتخذت الثقافة الإسلامية مسارها السلمي حتى وصلت إلى قلب القارة الكبرى، وأخذت الثقافة الإسلامية تؤثر في الثقافة الإفريقية حيث تأثرت اللغات الإفريقية بالعربية وقواعدها النحوية والصرف وأوزان الشعر. ومن اللغات التي تأثرت الهوسية والسواحلية الأولى، لغة التخاطب في جميع غرب إفريقيا والثانية في شرقها والمناطق الساحلية. وتفاعلت الثقافة العربية والإفريقية معاً حتى غلب الطابع الإسلامي عليها لأسباب عديدة أهمها: ـ

ـ الثقافة الإسلامية تتسم بصفات وخصائص إنسانية فريدة نظرت للإفريقي كإنسان لا فرق بين مسيحي أو وثني أو يهودي.

(22) مملكة كوش، ظهرت في بلاد النوبة سنة 157 هـ. وبنين هي امبراطورية المستنقعات والغابات، وايفي هي عاصمة قبائل اليوروبا بنيجيريا. المرجع السابق، ص 35، 99، 101 بتصرف. والجغرافية السياسية الإفريقية ص 209.

(23) الإسلام في ممالك وامبراطوريات إفريقيا، ص 20.

ـ الثقافة الإسلامية لم تهدد الثقافة الوطنية الإفريقية بالزوال ولم تطمس معالمها.

ـ سريان الذوق الفني من قبل العرب لم يهدد كيان الفنون الإفريقية. ويؤكد ذلك إقبال الأفارقة على الفنون الإسلامية المعمارية التي تأصلت في الشمال وسرت منه إلى الغرب والجنوب(24).

ولم يقتصر هذا على الفنون المعمارية، بل امتد إلى الأنغام والأصوات في غناء القبائل وإيقاعاتهم التي غلب عليها التهذيب الملطف للذوق والشعور.

وظهرت الممالك الإسلامية في إفريقيا (مملكة غانا وامبراطورية مالي، الذي قال عنها «صاحب مسالك الأبصار في ممالك الأمصار: فضل الله العمري، الذي عمل في خدمة السلطان الناصر قلاوون: إنها أي امبراطورية مالي أصبحت مركزاً للعلم والتدريس، وكانت جامعتها (سنقرة) في مدينة تمبوكتو ذات شهرة عالمية حيث كان يتوافد إليها الطلبة من شتى أنحاء إفريقيا والبلاد العربية(25).

وقد زارها الرحالة العربي ابن بطوطة في عهد الامبراطور موسى المتوفى سنة 1337 م الذي بلغت شهرته الآفاق، ووصف ابن بطوطة حياة الناس في تلك الإمبراطورية ونظافتهم الشديدة وحسن مظهرهم ورغبتهم العارمة في التعلم والتعليم وإرسال أولادهم إلى المدارس وحلقات العلم، واستقرار الأمن فيها، وكيف أن الأهالي والأجانب يعيشون في أمان تام، ولم يكن فيها لصوص ولا أشرار، يهددون الناس، وفي مدينة جيني في مملكة الصونفاي بلغ عدد طلبة جامعتها أكثر من ألف طالب، وطلبة الطب فيها كانوا يقومون بعمليات جراحية ناجحة للمرضى(26).

وامبراطور مالي موسى قام بأداء فريضة الحج سنة 1324 مع حاشية كبيرة

---

(24) موسوعة العقاد، م 5، ص 311/ مقتبس من كتاب الاستمرار والتغيير في الثقافات الافريقية. مطبوعات جامعة شيكاغو.

(25) الحضارة الإفريقية، ص 51، 55 بتصرف. والممالك الإسلامية 75.

(26) المرجع السابق، ص 84.

أدهشت العرب لكرمهم وإحسانهم، وكذلك فعل أسكيا محمد سنة 1495 م حيث أحاط به موكب عظيم، كما صرف هذا الامبراطور مئة ألف قطعة ذهبية للزكاة ولإنشاء مراكز الإحسان في مكة.

وقد ذاع خبر رحلة الامبراطور إلى مكة لكثرة البذخ والإنفاق غير المألوف فيها وأصبحت مصدراً لعديد من القصص والأوصاف التي دبجت عن هذا الامبراطور وكان سلطان مالي هو أحد سلاطين الكرة الأرضية الأربعة في زمانه.

وهناك ممالك وامبراطوريات إسلامية عديدة ظهرت جنوب الصحراء تشير إلى ثقافة وحضارة عظيمة باعتراف الأوروبيين أنفسهم وسجل البلجيكيون التأثيرات الحضارية العربية في الكنغو وحمل رحالة سويدي زار الكونغو سنة 1886، نفس المشاعر وأشاد رحالة أمريكي (هنري ستانيلي) بالمساعدات العربية لدى دخوله بحيرة تنجانيقا سنة 1871 م.

والمستكشف الإنكليزي لفنجستون هو أكثرهم تقديراً للدور الثقافي العربي في إفريقيا، وذكر «الإدريسي» الجغرافي في كتابه نزهة المشتاق أن الوجود العربي الإسلامي في إفريقيا قديم قدم التاريخ وعزز كلامه بخريطة جغرافية موثقة[27].

5 ـ الثقافة الأوروبية بعد تغلغلها في إفريقيا أرادت مسح الثقافة الإفريقية وكادت أن تمحو معالمها جميعاً. ففي غمرة الحماس للثقافة الأوروبية، قررت حكومة هايتي، تحريم عبادة الفودو ثم اتبعت طرقاً أكثر قسوة مع اتباعها وحرق معابدها وتحطيم الأواني المقدَّسة فيها، ومارست الثقافة الأوروبية الوصاية على ثقافة إفريقية وآدابها وفنونها وقضت على رموز الثقافة الإفريقية القديمة منها والإسلامية الجديدة وعطلت كتابة اللغات الإفريقية التي كانت تكتب بالحروف العربية وأمرت باستبدالها بالحروف اللاتينية. وقد تم تكريس هذا الاتجاه عالمياً تحت إشراف اليونسكو[28]، وفي مؤتمر عقد في دكار أواسط الستينات كانت

---

(27) المرجع السابق، ص 75 وكتاب إفريقيا في التاريخ المعاصر، للدكتور رأفت غنيمي ص 297 وما بعده.

(28) العرب وإفريقيا، ص 500 وكتاب الإنسان، ص 53 بتصرف.

خطوة حاسمة تم فيها فصل الأفارقة رسمياً عن تراثهم المكتوب بالعربية فكأنما أصبحت إفريقيا التي استبدلت حروفها من غير ذاكرة.

وتم وضع المعاجم والقواميس باللغة الأوروبية واستبدلت المدارس الإفريقية لغاتها الرسمية الأولى باللغات الأجنبية، أما اللغات الأصلية ذات الأحرف العربية فقد طواها الزمن.

6 ـ هناك دعوات تحريضية ضد العرب في إفريقيا من قبل أعداء الإنسانية وعلى الجامعات أن تتصدى لها بحزم وبأدلة تاريخية وعلمية ومن ذلك ما ذهب إليه دستان واي في مؤلفه العلاقات العربية الإفريقية[29].

أما الكتاب المنصفون فيرون فضل ثقافة الإسلام على العالم أجمع وإفريقيا بالذات[30] ويمكننا الآن أن نقول بأن أي تباين بين الثقافتين العربية والإفريقية هو تباين عارض غير أصيل، وأن الأصل فيهما التوافق ودور الجامعات هو إثبات ذلك من خلال التنمية الثقافية.

مقومات الثقافة ودور الجامعات في تنميتها

حيث أن الثقافة ترتكز على جملة عناصر أو مقومات تتفاوت فيما بينها من حيث التأثير، إلا أنها تتميز بمميزات واحدة من حيث كمال تصورها للإنسان والحياة ومن حيث وحدتها وترابطها وبثها للروح الإنسانية في العمل والسلوك في السلم أو في الحرب في الشدة والرخاء، ذلك أن الثقافة إيجابية في دعواتها وأخلاقية في وسائلها.

وبناء على ما تقدم من توافق الثقافتين العربية والإفريقية وحيث أنه قد ثبت في الماضي قدرة الثقافة العربية الإسلامية إنشاء حضارة كبرى، ومهما قيل عن الثقافة الإسلامية من قبل خصومها، إلا أن مقومات ثقافتها هي أكثر رحمة وعدالة بالإنسانية، وأنها تتناسب مع حياة الإنسان في كل حالاته وظروفه.

---

(29) ص 2، نقلاً عن العرب وإفريقيا، ص 73.

(30) سيراليون. كريستوفر فايف نقلاً عن موسوعة العقاد ج 5، ص 38 بتصرف.

ومقومات الثقافة التي ينبغي على الجامعات إحياؤها وتنميتها هي :

أولاً : القرآن الكريم والسنة النبوية :

يتجلى دور الجامعات في التنمية الثقافية في إحياء ما في كتاب الله تعالى وسنة نبيه من مناهج متكاملة لتحقيق التنمية الثقافية عن طريق الإنسان وبيان مكانة هذا الإنسان في الكون والحياة كالتالي : ـ

1 ـ مواد الثقافة التي تدرسها الجامعات في مختلف أقسامها يستطيع الأساتذة المختصون سواء كان في محاضرات خاصة أم محاضرات وندوات عامة تقيمها الجامعات، أو عن طريق أجهزة الإعلام أو الصحافة أو التأليف، أن يبينوا كيف يحمل القرآن الإنسان عموماً بناء الحضارة وما هي عناصر الحضارة وبيان منهج الحضارة في القرآن. وطبيعة الحياة الإنسانية في القرآن وصور من الآثار الحضارية، ووظيفة المعرفة وماهيتها، والقرآن والسنة يبينان السبيل لانبعاث حضارة جديدة واستخدام الطاقات التربوية والعلمية والمعارف الإنسانية وأصول الثقافات السليمة على أساس متناسق والاستفادة من تجارب الأمم الماضية[31].

إن القرآن والسنة يقدمان المقياس الحضاري الجديد لإفريقيا والعالم العربي. والتنمية الثقافية تقودنا إلى الاستقلال التام عن التبعية للحضارة الغربية المعاصرة، والمطلوب من التنمية الثقافية الخروج من دائرة سير الحضارة المادية المعاصرة والسلاح الوحيد لذلك هو العودة لمناهج القرآن الكريم وسنة النبي محمد ﷺ.

إذا استطاعت التنمية الثقافية القيام بذلك، فتكون قد حققت منعطفاً كبيراً في تاريخ الإنسانية المعاصر وحسبنا أن نسيطر ثقافياً على شعوبنا.

2 ـ إنني أرى أن مساق الثقافة الذي يدرس الآن لطلبة اتحاد الجامعات العربية والإفريقية لا يكفي لتحقيق التنمية الثقافية. وأقترح أن يكون مساق الثقافة

---

(31) هذه الفكرة مقتبسة من كتاب منهج الحضارة الإنسانية في القرآن للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي. دار الفكر ـ دمشق 1982.

على مراحل (ثقافة 1)، (وثقافة 2)، (وثقافة 3)، على أن يكون مستوى مساق السنة الأولى غير مستوى مساق السنة الأخيرة بحيث يتم التركيز والتفاعل بين الطلبة وبين المقوم الأول وهو القرآن الكريم والسنة النبوية والمقومات الأخرى: اللغة، والتاريخ، والعلوم والمعارف والفنون لصبغ الطالب بصبغة ثقافية متميزة.

ولئن كانت المعارف والعلوم والفنون المختلفة في كليات الجامعات العربية والإفريقية تأخذ حيزاً كبيراً في التنمية الثقافية، إلا أنه ينبغي أن تنطبع جميع العلوم والمعارف والفنون بطابع ثقافتنا، وأن لا نخرج فيها عن المقوم الرئيسي للثقافة (القرآن والسنة).

كليات الآداب بأقسامها وكذلك العلوم والهندسة والطب والصيدلة والزراعة... ينبغي أن تساهم في التنمية الثقافية وتعنى في الوقت نفسه بتنمية شخصية الطالب بالإضافة إلى تنمية معرفته وتدريبه العلمي.

ولإحياء المقوم الأول للثقافة وبالتعاون بين الجامعات العربية والإفريقية وبمشاركة علمائها من الممكن إقامة «مواسم ثقافية» تكون بمثابة مهرجان ثقافي كبير في علوم القرآن والسنة، ومن خلال الموسم الثقافي يتم تنظيم الندوات والمحاضرات والمسابقات، ويمكن لأخوتنا من أهل الكتاب من النصارى وغيرهم الذين يعيشون في الدول العربية والإفريقية منذ مئات السنين، أن يشاركوهم «بكتابهم المقدس» إن شاءوا. لأن ثقافتنا تعلمنا أن الأنبياء أخوة والعقيدة لا يمكن الإكراه عليها، وأماكن العبادات لجميع الديانات محترمة، والاختلاف في الدين لا يحول دون حسن الخلق والثقافة، ولأن التفاضل بين البشر بمقدار ما يقدم المرء للإنسانية، وإن اختلف الناس في أديانهم فلهم أن يجادل بعضهم بعضاً في حدود الأدب والحجة والإقناع. وبهذه المناسبة فإنني أذكر بالوثيقة التي أصدرها الفاتيكان عام 1970 بعنوان:

(توجيهات لإقامة حوار بين المسيحيين والمسلمين) والوثيقة تنتقد مفاهيم المسيحيين الخاطئة عن المسلمين والروح العدائية الصريحة تجاههم وتدعو إلى حوار وتفاهم على قاعدة الإيمان بالله تعالى[32].

---

(32) القرآن والتوراة والإنجيل والعلم، لموريس بوكاي، ص 7.

ولتنمية ثقافة مشتركة بين المسلمين وغير المسلمين في العالم العربي وإفريقيا، فهناك مجموعة من المؤلفات أهمها كتاب (القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم للطبيب الفرنسي الجراح موريس بوكاي).

وكتاب محمد في الكتاب المقدس للبروفسور ديفيد بنجامين قسيس الكنيسة الكاثوليكية في (أورميا) بلاد فارس 1900 م.

أنصح المثقفين من الجهتين قراءة هذين الكتابين لما فيهما من فائدة كبرى تؤكد عظمة المقوم الأول للثقافة.

وكذلك الكتب الجديدة التي كتبها الفيلسوف الفرنسي روجيه جارودي الذي اعتنق الإسلام بعد أن قرأ القرآن وقارن ما جاء به وبما قرأه في التوارة والإنجيل ومن هذه الكتب (الإسلام والغرب).

وكتاب (لميشيل ليلون) وهو بعنوان (ما شاء الله). يدافع فيه عن ثقافة المسلمين.

3 ـ وحيث أن الثقافة هي السلوك، فدور الجامعات هو ترجمة السلوك إلى الواقع العملي بين طلبة الجامعات، فالثقافة تعلم الاحترام والإجلال، وأن لا يتعرض أحد لأحد بسبب معتقده بسوء، وأن يكون معه حسن المعاملة، رقيق الجانب لين القول، يحسن جواره ويقبل ضيافته، وأن لا يجار عليه بسبب معتقدهِ بحكم أو ينقص حقه. وواجبه، وأن تصان كرامته وحياته ومستقبله وبغير هذا لا تتم التنمية الثقافية بين الأفراد. وإذا لم يتم ربط التنمية الثقافية بالقرآن والسنة فسيكون الحال كمن ألقى رجلاً في الهواء وتركه معلقاً بين السماء والأرض أو كمن نزع جلده عن جسده وترك بلا دواء.

وأود أن أشير هنا إلى ما تقوم به لجان إحياء التراث من فتح مكاتب لها في العديد من الدول الإفريقية لنشر الثقافة الإسلامية وتحفيظ القرآن ونشر الوعي بين الناس، وتستطيع الجامعات القيام بذلك أيضاً.

ثانياً: اللغة العربية:

اللغة أياً كانت هي إحدى المقومات الأساسية للتنمية الثقافية وهي وسيلة التفاهم والتخاطب والتعارف وهي الأداة لنقل الأفكار والعلوم والفنون. ويتجلى دور الجامعات هنا في إبراز قيمة اللغة العربية في التنمية الثقافية وذلك:

1 ـ اللغة هي المشكاة المباشرة التي ننفذ من خلالها إلى التنمية الثقافية ولأن اللغة تحتل هذه المرتبة في التنمية الثقافية، فقد كانت محل هجوم المستشرقين والحاقدين من الذين راهنوا على تفتيت العالم العربي والإفريقي، خاصة والعالم الإسلامي عامة عن طريق محاربة اللغة العربية الفصحى والمناداة باستمرار للاستعاضة عنها بالعامية مع كتابة أحرفها بالحروف اللاتينية.

هذه الدعوات رغم عدم نجاحها في العالم العربي، إلا أنها نجحت في الأقطار الإفريقية التي كانت تكتب لغتها بالعربية أثناء الاستعمار الأوروبي لإفريقيا واستمر حتى الآن.

ففي كينيا رفضت السلطات البريطانية طلباً للناطقين بالعربية إضافة اللغة العربية إلى المدارس الابتدائية وأصدر الحاكم العام الإنكليزي يونتي سنة 1911 أمراً بمنع تداول اللغة العربية في السنغال حتى في المحاكم الشرعية. بل أن بعضها سعى للتقليل من استخدام كلماتها كما فعلت تنزانيا عندما أعدت قاموس السواحلي بالإنكليزي.

وحتى يفقد الإفريقي ذاكرته عمد المستعمر إلى نقل جميع المخطوطات المكتوبة بالعربية من مكتبات زنجبار وومبلسا وطومبوكتو إلى متاحفه في أوروبا.

ويؤسفني القول ان الصومال وهي عضو في الجامعة العربية قررت رسمياً كتابة اللغة الصومالية بالحرف اللاتيني، ولا يزال القرار ساري المفعول[33].

إن علاقة العرب بإفريقيا ليست حديثة، بل تمتد لفترة تزيد عن ألف سنة ثم أن الإنتاج الثقافي الإفريقي المكتوب كان بها وهو عبارة عن مخطوطات مبعثرة هنا

(33) العرب وإفريقيا 46، 47، 50، بتصرف.

وهناك تنتظر إخـراجها إلى حيـز الوجـود لتبين دور الإفريقي في آداب وعلوم وفنـون وتاريخ الثقافة العربية الإسلامية.

2 ـ لا شك أن الجامعات العربية والإفريقية تهتم بتدريس علوم اللغة العربيـة وتنشىء الأقسام الخاصـة لذلـك إلا أن الدور الجـامعي في المحافـظة على المقوم الثاني للتنمية الثقافية أبعد من ذلك. ففي الجامعة يتعلم الطلبة النحو والصرف وتاريخ الأدب والشعر والنقد وعلم الأصوات والآداب المحليـة والبلاغة وأثـر اللغة العـربية في اللغات الأخرى والتحديات التي واجهتها اللغة العربية بالدعوة إلى هدمهـا[34]، ودور الجامعات هو مناصرة الأدباء والكتاب والعلماء الذين وقفوا يدافعون عن اللغـة العـربية كـالعلامـة مصطفى صـادق الرافعي وأن تحيي ذكـراهم وأعمـالهم بصـورة مستمرة.

وعليها كذلك أن تحول بين طلبتها وبين الوقوع في دعاوى ومزاعم دعاة هدم اللغـة العربيـة المطالبين بـاستبدال أحـرفها بـاللاتينيـة أو التأثيـر بهم كرفـائيل نخلة وشكري خوري ومارون غصن وسلامة موسى وغيرهم.....

والتنمية الثقافية في اللغة هي أن تتكون «ملكة لغوية عند الطلبـة وغير الـطلبة في الجامعة وخارجها». ولا سبيل لذلك إلا بإحداث تغييرات جـوهريـة سلوكية في حياتنا وأجهزة إعلامنا.

والمؤسف أن الطلبة في العالم العربي يعانون ضعفاً ظاهراً في اللغة العربية، فكيف تتكون لديهم ملكات شعريـة، وملكات نثـرية، وملكـات تعبيريـة، وملكات خطابية، وملكة كتابة القصة والمسرحية والتمثيلية بوجود هذا الضعف؟...

الحرب العراقية الإيرانيـة استمرت تسـع سنوات. فـأين شعراء هـذه الحرب يصفون ويلاتها ودمارها وخرابها كما وصف زهير بن أبي سلمى الحرب الطاحنة بين عبس وذبيان وذكر ذلك في قصيدته المعروفة؟.

---

(34) لطفاً: أنظر الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصـر، د. محمد محمـد حسين وكتاب الفصحى لغـة القرآن، د. أنور الجندي، وكتاب أساليب الغزو الفكري، د. علي جريشة وشريف الزيبق.

المعاناة التي يعيشها المواطن في حياته اليومية في الجامعات وغير الجامعات في شتى أنحاء العالم العربي والإفريقي وفي الضفة الغربية وقطاع غزة حيث أوشكت الانتفاضة أن تنهي السنتين. أين دواوين الشعر عن هذه الأوضاع في شتى عواصم العالم العربي؟.

ولو استعرضنا أحوال المجتمعات العربية الأولى لرأينا أن الصغار والكبار، الرجال والنساء، كانوا يقرضون الشعر في منتدياتهم وجلساتهم. في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه دخلت امرأة على القاضي كعب بن سور تشكو زوجها قائلة:

يا أيها القاضي الحكيم رشده	أَلْهَى خليلي عن فراشي سجده
زهده في مضجعي تعبُّده	نهارُه وليله ما يرقده
ولست في أمر النساء أحمده	فاقض القضايا كعب لا تردده

فقال الزوج:

إني امرؤ أذهلني ما قد نزل	في سورة النور في السبع الطول
زهدني في فرشها وفي الحجل	وفي كتاب الله تخويف جلل

فحثها في ذا على حسن العمل

فقال القاضي:

إن أحق القاضيين من عقل	ثم قضى بالحق جهداً وفصل
إن لها حقاً عليك يا بعل	نصيبها من أربع لمن عدل

فاعطها ذاك ودع عنك العلل[35].

وقصص كثيرة متنثرة تدل على وجود «ملكة لغوية» عندهم.

قضية الشعر العمود، والشعر الحر على أساتذة الجامعات المتخصصين باللغة العربية والمهتمين بها أن يحسموا الصراع حولها لصالح القصيدة الأصيلة، ذلك لأن الشعر العربي أصبح حاله مشابهاً لحال الشعر الغربي حيث أنه فقد عنصر

(35) أخبار القضاة، ج 1 ص 277.

المعاناة الحقة في صناعة الجمال وفي تكاليف العمل الفني الجميل وهجر الشعراء عشرات الأوزان الكاملة والمجزوءة وقنعوا بالنظم على أربعة بحور أو خمسة، فأين ذهبت البقية؟ وأين موسيقى الشعر وأين هندسته؟

على المهتمين تدارك الأمر، فالأمر جلل.

لو فتحت صفحة أدبية في صحيفة أو مجلة، لما فهمت شيئاً مما يسمى بالشعر الحر. لا ترى سوى طلاسم وألغازاً. أين حركات ومدارس النقد؟.

إن على الجامعات أن تبين كيف ضاع الثوب الأصيل للشعر العربي وما هي الوسائل لإعادة مجد شعرنا ولغتنا وقواعدنا وجميع فروع آدابنا والوسائل العديدة، فكما ذكرت في النقطة الماضية بضرورة إحياء مقومات الثقافة عن طريق المواسم الثقافية، وبأنْ تعمد بعض الجامعات إلى إقامة مواسمها الثقافية في نهاية العام أو بدايته. والمطلوب هو أن تكون مواسم دائمة موزعة على مدن عديدة وليس في جامعة العاصمة فحسب، وعلى الجامعات دعوة الشعراء والأدباء والرواة بصورة مستمرة أيضاً وإبداء الاهتمام بإنتاجهم حتى تتكون عندهم روح التجديد والعطاء.

3 ـ الخط العربي يمثل روعة الفن الإسلامي وبه يظهر جمال اللغة ودور الجامعات هو إحياء فنون هذا الخط وجماله وشخصيته، وإذا لم تتدارك الجامعات العربية والإفريقية هذا الخطر فإن مآل هذا الفن الاندثار.

المحاضرون والأساتذة في الجامعات والمدارس يشكون من واقع الخط العربي الذي كان في فترة من الفترات ما يقارب المائة نوع وهو الآن لا يزيد عن ثمانية أو ستة أنواع كالرقعة والنسخ والإجازة والفارسي والديواني.

المدارس لا تعلم الخطوط، والجامعات فيها مساق واحد في قسم اللغة العربية لا يغطي القدر المطلوب. أساتذة الخط أصبحوا ندرة في العالم العربي وإفريقيا. الضفة الغربية المحتلة على سبيل المثال، ليس فيها سوى خبير واحد تعتمده الآن المحاكم الشرعية والنظامية، عمر هذا الخبير جاوز التسعين. . . في فترة إغلاق الجامعة أخذت أتردد عليه لأستفيد من علومه وخبراته.

إنني أرى أن إهمال هذا الفن العظيم من قبل الجامعات هو إخلال بالثقافة

وعلى إدارة الجامعات استقدام الخبراء والمختصين وفتح دورات في الجامعة للراغبين سواء من طلبة الجامعة أم من خارجها وتقديم الحوافز والجوائز وتنظيم المسابقات الدولية لهذا الفن.

أجهزة الاعلام المرئية والمسموعة تساهم في تدهور الخط العربي لأن برامج الأطفال مثلاً ليس فيها أي ذكر للخطوط، علماً بأن أحد برامج الأطفال شاهد الأطفال فيها غرفة دراسية وطلبت المعلمة من جميع الأطفال تقليد أصوات الحيوانات. وقام أحد الأطفال بتقليد صوت الحمار....

والجامعات قادرة على إحياء هذا الفن كثقافة عامة لدى الجمهور بإقامة المعارض لهذا الفن وتشجيع الجمهور من التجار وأصحاب المحلات على كتابة لافتات محلاتهم بطريقة جمالية عن طريق أهل الخبرة وعدم كتابة أي لافتة بلغة أجنبية، ولا غرابة في ذلك، فحكومة بلجيكا تمنع كتابة أي لوحة بغير لغتها.

ويقول د. مصطفى بركات «إن ثقافة النساء البيتية ينقصها اتقان هذا الفن كما كانت النساء الأوائل - كأمهات السلاطين مثل درة هانم أم السلطان محمود، وثناء الكاتبة - حتى يستطعن نقل هذا الفن لأبنهائهنّ»(36).

ويرى بعض العلماء أن مجامع اللغة العربية عليها أن تعمل هي الأخرى لوقف هذا التدهور.

4 - مجامع اللغة العربية في العالم العربي لا يتم تنشيط أعمالها إلا عن طريق أساتذة الجامعات وأدبائها. ومجامع اللغة العربية تقوم بدعم الطاقات اللغوية اللازمة للتنمية الثقافية، وعلى إدارة الجامعات التأكيد على التعاون الثقافي بين الجامعات والمجامع ومتابعة ذلك.

5 - على الجامعات العربية والإفريقية تنظيم الندوات الشعرية والفكرية والأدبية والإعلان عن مسابقات لذلك تقدم فيها الجوائز لإحياء الملكات اللغوية. وأعتقد أن أكثر الجامعات تقوم بذلك، إلا أن الأمر يحتاج إلى تشجيع وعناية أكثر.

---

(36) جريدة القدس، 1989/9/26 بتصرف.

6 ـ أن تعمل الجامعات العربية والإفريقية على وضع البرامج لتعريب التعليم الجامعي لديها مع مراعاة جانب اللغات الأجنبية كالإنكليزية والفرنسية.

وقد دعا مجلس وزراء الصحة العرب في اجتماعه بالخرطوم 1987 وكذلك اتحاد الأطباء العرب في القاهرة سنة 1988 م ونقابة الأطباء المصرية إلى ضرورة تعريب الطب الجامعي[37].

7 ـ حتى يتمكن الطلبة من رفع مستوياتهم في اللغة العربية وحيث أن هؤلاء الطلبة عليهم اجتياز مواد الثقافة المقررة عليهم أقترح أن يقوم مدرس الثقافة بقراءة بعض فصول ما جاء في المؤلفات التالية: ـ

(أ) أدب الكاتب لابن قتيبة.

(ب) كتاب الكامل للمبرد.

(جـ) كتاب البيان والتبيين للجاحظ.

(د) كتاب النوادر لأبي علي القالي.

لطلبته ومناقشتهم بها حيث أن ابن خلدون العلامة الكبير يعتبر أن أصول الآداب الشعرية والنثرية وأساليب العرب ومناحيهم اللغوية متوفرة في هذه الكتب.

وقد يتخرج المهندس والطبيب والحقوقي والفني وهو لا يكاد يسمع بهذه الأسماء.

8 ـ أقسام الترجمة واللغات في الجامعة تتولى مهمة نقل الثقافة والمعرفة بين العالم العربي وإفريقيا من جهة ودول العالم المتحضر من جهة أخرى وعليها أن تنقل ما يُقوِّي تمسكنا بثقافتنا ويزيد ارتباطنا بها، لا أن نترجم كل ما هب ودب. إن ترجمة مؤلفاتهم وعلومهم في مجالات الذرة والطب والهندسة والزراعة والثروات المعدنية وغيرها ينبغي أن تشكل حافزاً لعلماء العرب وإفريقيا أن يصلوا بها إلى أعلى درجات التقدم الحضاري.

---

(37) جريدة النور، ص 1409/1/20 هـ.

أما ترجمة آدابهم ونظرياتهم الاجتماعية والتربوية والأخلاقية فينبغي أن تكون ترجمة مقيدة بضوابط ثقافتنا، فلا يترجم إلا النافع الذي ثبت صلاحه للحياة الفكرية والاجتماعية.

وغير ذلك من الأدب والقصص والفنون الجنسية المبتذلة الرخيصة فعلى جامعاتنا أن تربي أبناءها على الترفع عنها لأنها ليست من ثقافتنا.

ثالثاً: التاريخ:

التاريخ ميدان شاسع مليء بالأحداث والمعطيات الثقافية والعلمية والتنمية الثقافية لا تفي بغرضها إذا لم تقم الجامعات العربية والإفريقية في فهم دورها في صياغة هذا المقوم المليء بالأخبار والذكريات والمعالم من حيث امتلاؤه بروائع الثقافة وعجائبها. العرب والأفارقة كانوا ذوي تاريخ عظيم مجيد يزخر بالأمجاد والقيم والمعاني، وذلك ما يشكل رصيداً ضخماً من المعلومات والمعارف التي تنمو به الثقافة. ودور الجامعات في تنمية هذا المقوم يتم كما يلي: -

1 - ربط الحاضر بالماضي والمستقبل ولا ينجح بالقيام به سوى الجامعات لأن الفائدة النظرية لتعميم الثقافة التاريخية الإسلامية مرتبطة بالممارسة العملية واستلهام النظريات وأخذ العبرة من تاريخها وتاريخ الأمم السابقة.

2 - الجامعات تصنع تاريخاً وتصحح المفاهيم الخاطئة التي نشأت عن ممارسات تاريخية غير صحيحة من خلال تنميتها التاريخية الثقافية.

3 - التنمية الثقافية المرجوة من هذا المقوم هي إحياء ثقافة عامة بكيفية انحسار الحضارة وتقدمها، وكيف تعيش الدول وتنهار، وكيف تصحو الشعوب من غفوتها؟.

ذلك أن سنن الله تعالى لا تتبدل ولا تتغير في البشر جميعاً. والمراد هو فهم المغزى الأخلاقي للتاريخ واتجاهات الأحداث فيه ومسارها الناطق المعبر بلسان الحال. وعلى العاملين في أقسام التاريخ الاهتمام بربط الحوادث والوقائع خصوصاً في تاريخنا العربي والإفريقي بأسبابها وعللها المعنوية والأخلاقية وينبغي كشف

الدعوات العنصرية والفئوية التي ظهرت عبر التاريخ .

وكل تفسير جنسي أو وجودي أو عنصري أو مادي للتاريخ غير مقبول لأنه يؤدي إلى تعطيل عجلة التنمية الثقافية في بلادنا.

4 ـ على القائمين بالتنمية الثقافية رسم خطوط عامة لطلبتهم والفئات المثقفة في مجتمعاتهم عند دراسة التاريخ حتى لا يقعوا في حبائل المستشرقين الذين اعتمدوا الروايات المكذوبة غير الثقة ولم يرجعوا فيما رووا عنهم إلى أئمة الجرح والتعديل من العلماء لمعرفة صدق الرواية .

ولقد اعتمد المستشرقون وتلاميذهم على أحداث تافهة ضخموها في الوقت الذي تراهم يردون الأخبار الصادقة ويغفلونها والشواهد على ذلك كثيرة .

5 ـ حيث أن الجامعات العربية والإفريقية تقع في بلاد تعتبر مهد الحضارة الإنسانية فدور الجامعات في تنمية ثقافة طلبتها أولاً عن طريق تنظيم الرحلات محلياً لهم إلى المواقع الأثرية والحضارية، وتنظيم وتبادل الرحلات خارج حدود الجامعات أي بين الدول العربية والإفريقية واذكر هنا ما تقوم به جامعة النجاح الوطنية كبرى جامعات الضفة الغربية، حيث أن الجامعة تقدم الدعم المادي للرحلات العلمية بالمساهمة في نفقاتها ومصاريفها وأقسام الجامعة تشرف على رحلات الطلبة العلمية .

ومن هذه الأقسام قسم الدراسات الإسلامية وذلك لترسيخ التنمية الثقافية لطلبة مساق الثقافة الإسلامية حيث يقوم برحلات علمية إلى مواقع هامة في تاريخ الإسلام كمواقع معركة حطين وعين جالوت ومعركة اليرموك ومعركة أجنادين وهذه معارك فاصلة في تاريخ الإسلام .

وزيارة تلك المواقع تعطي الطالب انطباعاً وشعوراً بأنه جزء من تاريخ الإسلام وان عليه أن يجدد هذا التاريخ .

وزيارة الأقصى في القدس وقببها وآثاراتها القديمة ومسجد عمر تذكرُهُ بفتح عمر رضي الله عنه وتسامحه الديني لأبنائها حيث أبى أن يصلي في كنيستها الكبرى

القيامة وتذكر الطالب بعلاقات الأخوة مع النصارى حينما يزور الطالب كنيسة المهد في بيت لحم. فيرى المكان الذي ولد فيه المسيح عليه السلام ويرى مدينة الخليل ويعتبر ما حل في قرى سدوم وقتم وعمرة حيث خسف الله بهم الأرض (البحر الميت) لشذوذهم الجنسي ويزور قصر هشام بن عبد الملك ويشاهد فنون العمارة الإسلامية وروعتها وهكذا. . . . ويزور مقر إحدى الأقليات العربية التي تعتنق الديانة الموسوية حيث تصف نفسها بذلك ـ وهي الطائفة السامرية بمدينة نابلس، ويشاهد كتابها المقدس الذي حافظت عليه منذ أكثر من ألفي عام، فيتذكر الطالب سماحة الإسلام بعدم إكراه أحد على اعتناق دينه.

6 ـ على أقسام التاريخ والآثار والجغرافيا أن تتولى مهمة كشف المعالم الحضارية في العالم العربي وإفريقيا، وأنني أدعو إلى تعاون الجامعات العربية والإفريقية بهذا الشأن، وأذكر أنه عندما كانت البلاد العربية وإفريقيا تحت نير الاستعمار كانت جامعات أوروبا ودوائره المختصة مهتمة بما في العالم العربي وإفريقيا من وثائق ومخطوطات وتحف وتم نقل كنوزنا الثقافية إلى متاحف أوروبا وخزائنها.

وأكبر مثال على ذلك اللفائف الفلسطينية التي اكتشفت 1947 م في منطقة البحر الميت بمنطقة خربة قمران حيث عثر عليها بعض الرعاة في جرار فخارية وقاموا ببيعها إلى أحد تجار الآثارات. ووصلت بعض اللفائف إلى مدير الجامعة العبرية الدكتور سونيك الذي نشط لجمع بقاياها. وعرف فيما بعد أن بعض اللفائف عرضت للبيع في نيويورك 1955 م وأن الذي قام بشرائها ييجال يادين رئيس الأركان الإسرائيلي بمبلغ ربع مليون دولار. واهتم بعض الأمريكيين العاملين في معهد دراسات الشرق الأوسط بتلك الوثائق فسارعوا إلى تصوير ما وقع تحت أيديهم وأرسلوه إلى الولايات المتحدة الأمريكية مما أثار الاهتمام بها. وهناك أعلن عالم الآثار (أولبرايت) أن هذه اللفائف من أعظم الاكتشافات في العصر الحديث. وقامت الحكومة الأردنية بعد الانتباه لهذا الموضوع بالبحث والتنقيب في نفس المنطقة فعثرت على أعداد هائلة من اللفائف الجلدية وتعرضت اللفائف إلى محاولات للاستيلاء عليها لإرسالها للجامعات الأوروبية وتمَّ ايداع اللفائف في

المتحف الفلسطيني في مطلع الستينات.

وفي يوم 6 حزيران سنة 1967 ثاني أيام الحرب اتجهت سيارة مدنية كانت تقل عدداً من الباحثين الإسرائيليين بحراسة قوات الجيش إلى المتحف الفلسطيني في القدس واستولت على جميع اللفائف الجلدية، وبذلك تكون إسرائيل عندها أكبر مجموعة تاريخية لهذه اللفائف.

وحتى يومنا هذا والمخطوطات مثار جدل ونزاع واسع بين علماء الغرب ففي 1989/8/23 عقد في جامعة جرونينجن شمال هولندا مؤتمر خاص بمخطوطات البحر الميت حضره علماء من عدة جامعات أجنبية تبادلوا الاتهامات بسبب التأخر في كشف فحواها[38].

وليس الأمر أمر المخطوطات المذكورة فحسب، بل أن مدن السوق الأوروبية تشهد عمليات بيع هامة للتحف والذخائر العربية الإسلامية، وأرى من واجب الجامعات العربية والإفريقية أن تخاطب حكوماتها لشراء هذه المخطوطات والتحف الفنية مهما بلغت أثمانها لأنها هي الشاهد الحقيقي على ثقافتهم وما بلغته من تطور وتقدم. وقبل أشهر أقيم في مدينة برلين الغربية (مهرجان آفاق 1989 م) وعرضت فيه مجموعات من مخطوطات وكتب العلماء والمؤلفين العرب باللغة العربية تتناول مختلف ميادين علوم الفلك والقواعد والنحو الطب والعلوم الطبيعية. هذه المخطوطات لكبار علماء المسلمين والعرب منذ ألف عام ونيف.

كما عرضت لوحات لفنانين أوروبيين توحي رسوماتها بتأثرهم بالفنون الإسلامية كالرسام الالماني (دورد) والفنان الإيطالي (بللين).

7 ـ أولت جامعة النجاح الوطنية منذ تأسيسها مسألة المخطوطات والوثائق أهمية خاصة فطلبت بوساطة الصحافة المحلية من الجمهور التعاون معها بشأن الحفاظ على أية مخطوطات أو وثيقة أثرية وذلك لايداعها لدى الجامعات لتقوم بحفظها.

وتأكيداً لدور الجامعات في المحافظة على التراث والكشف عن معالمه

---

(38) مجلة العربي، مايو 1986، وجريدة القدس، 1989/8/28.

الأثرية، قامت جامعة اليرموك بالأردن باكتشاف مدينة أثرية شمال الأردن تدل على وجود حضارة عظيمة لما تضمَّنتهُ أرضياتها من أشكال ورسومات فسيفسائية متنوعة ورسومات نباتية وحيوانية، ووُجِدَ فيها مخازن للحبوب بأشكال هندسية رائعة[39] وأقسام التاريخ والجغرافيا بصورة خاصة والأقسام التربوية والاجتماعية والعلمية وضمن مساق خدمة المجتمع الذي تدرسه الجامعات ترتّب على أساتذتها وطلبتها تثقيف الجمهور بأهمية مدنهم وما يلحقها من أسوار تاريخية وأزقة ومساجد ومآذن ومنابر وكنائس وأحياء وأسواق مسقوفة وقلاع وخرائب وأبراج وحمامات قديمة ومرافق عامة.

وتوعية الجمهور تتم بطرق عديدة وبوسائل متنوعة للمحافظة على ما لديهم في بيوتهم من خطوط وكتابات حتى لا يقوموا بتدميرها لجهلهم بها كما فعل أمام مسجد جزائري بمنبر مسجده الأثري بمدينة شرشال قبل أسبوعين. وعلى الجامعات أن تتعاون مع الدوائر المختصة لحماية الصناعات التقليدية والمنتشرة في العواصم العربية والإفريقية وتشجيع أصحابها بإقامة المعارض لهم في ساحات الجامعات.

والصناعات الوطنية مرتبطة بالأزياء والتقاليد والفنون الشعبية وثقافتنا تحتم علينا المحافظة عليها لأنها جزء من تاريخنا.

والعالم الغربي يبدي اهتماماً بثقافتنا وبكل ما يتصل بحياتنا العربية والإفريقية قديماً وحديثاً وليس أدل على ذلك من قيام مجموعة دول أجنبية وبالتعاون مع اليونسكو برصد أكثر من مائة مليون دولار لإعادة بناء مكتبة الإسكندرية التي أحرقت قبل ألفي عام وسوف تحوي المكتبة كل ما أنتجه العقل البشري من شتى الحضارات واللغات[40].

رابعاً: العلوم والمعارف والفنون:

المقوم الرابع من مقومات الثقافة المراد تنميتها هي العلوم والمعارف

---

(39) التلفزيون الأردني، 1989/9/15.

(40) جريدة القدس، 1989/9/26.

والفنون. ودور الجامعات العربية والإفريقية في تنمية هذا المقوم:

1 ـ قيام كليات وأقسام الجامعة العلمية بتثقيف مجتمعاتها ثقافة عامة تدرك من خلالها ما يجري حولها من ظواهر كونية وتغيرات جوية. وحيث أن الحديث اليوم يتركز على قضايا البيئة والتلوث والأمراض الجنسية. فدور الجامعات العربية والإفريقية هو بناء الإنسان العربي والإفريقي ليكون سلوكه متناسباً مع سلامة حياته وبيئته. الشعب الياباني مثلاً يستعمل في تناول طعامه سنوياً مليارات هائلة من الملاعق الخشبية ثم يقذف بها إلى صناديق القمامة. هذا السلوك يحتاج إلى ثقافة لتغييره ذلك أن الخشب يتم استيراده من البرازيل، والبرازيل تقوم بقطعهِ من غابات الأمازون ونتيجة لهذا القطع وعدم المحافظة على الغابات ظهرت فجوة كبيرة في طبقة الأوزون في الجو واتساع هذه الفجوة له أسباب متعلقة بالسلوك البشري والحاجات الصناعية.

2 ـ والجامعات مدعوة بإلحاح لتكون وعاء علمياً وفكرياً لأبناء مجتمعاتها والعلوم تسكب في النفوس بواعث التهذيب والتربية الحسنة وهي كذلك تغرس في العقول مذخوراً رائعاً من غذاء الفكر وحقائق اليقين[41].

ومقوم العلوم والمعارف والفنون مقوم هام في التنمية الثقافية حيث ينشأ الأفراد على نحو من الوعي المتبصر والعقلية المستنيرة، شرط أن تكون الفنون بعيدة عن السلوك المشين والظواهر الخليعة التي تسوق الناس إلى مباءة التفسخ والانهيار والتحلل ويشترط بها كذلك أن لا تساهم في تدمير القيم ومبادىء السلوك المهذب.

3 ـ دور الجامعات هو إحياء الفن الإسلامي الأصيل الذي لا تزال شواهده تبهر أنظار البشرية في الأندلس ومراكش والجزائر وبلاد الشام وآسيا الصغرى والصين والهند والعراق ومصر. ومتاحف الفن الإسلامي موجودة في أكثر عواصم الدنيا.

في بريطانيا المتحف البريطاني وفيكتوريا ومتحف برلنجتون وفتزوليم في

(41) الثقافة الإسلامية، د. أمير عبد العزيز ـ ص 206.

كمبردج وادنبره وبوديا في أكسفورد.

في الدنمارك في مدينة كوبنهاغن المتحف الأهلي ومتحف التاريخ.

في إسبانيا وفرنسا وإيطاليا وبلجيكا وهولندة وألمانيا والنمسا والمجر وتركيا والاتحاد السوفياتي وأمريكا مئات المتاحف التي تحوي التحف الإسلامية الجميلة[42].

4 ـ دور الجامعات هو إحياء فنون الزخرفة الإسلامية كالمنسوجات الأثرية والمصنوعات الفخارية والخزفية والتحف الزجاجية والمعدنية والتحف المصنوعة من الخشب والعاج والطنافس (الابسطة ذات الخمل) وفن الكتابة والتجليد.

ودور الجامعات هو التشجيع على إعادة عوامل النضوج للفن الإسلامي بالطرق التالية:

1 ـ تنظيم رحلات جامعية في موسم الحج وذلك أن الحج ساعد على انتشار الفنون الإسلامية نتيجة التقاء المسلمين من شتى أقطار الأرض بعضهم ببعض يختلطون ويتبادلون المعلومات ويتبايعون ويتجاذبون الأحاديث بشتى المواضيع ويعودون لبلادهم بتجارب وأفكار جديدة تساعدهم على التطور[43].

2 ـ تشجيع الناس وتثقيفهم للتبرع بما يملكون من ذخائر وتحف ومخطوطات على غرار (نظام الوقف في الإسلام) فأكثر معروضات المتحف الإسلامي بالقاهرة ودار الكتب أعيان موقوفة على المساجد وما إليها ولولا نظام الوقف لما وصلت إلينا. وتلك الوقفيات ساعدت كثيراً في تجديد الكثير من المواضيع في داخل المدن كما يوجد بها مفردات هائلة متعلقة بفن العمارة والصناعة[44].

3 ـ نظام مشيخة الصناعات: دور الجامعات في إعادة وجود هذا النظام لدى حكومات العالم العربي والإفريقي هو تثقيف الناس بأهميته ومخاطبة المسؤولين

(42) الفن الإسلامي، محمد عبد العزيز مرزوق ـ ص 111.
(43) المرجع السابق بتصرف، ص 167.
(44) المرجع السابق، ص 168.

عن طريق المقالات الصحفية والكتابات عن هذا النظام. وهذا النظام هو إعادة مشيخة الصناعات «ومسؤولية المشيخة في مراقبة البضائع ودقّتها وزخرفتها لمنع الغش والتدليس[45]» وقد يتصور المرء أن نظام النقابات الحالي يقوم مقام نظام مشيخة الصناعات إلا أنني أرى أن النقابات لم تعد تهتم بالصناعة كصناعة فنية بل إن النقابات الآن لم تؤسس لحماية الفنون والصناعة بل أسست لأهداف سياسية واجتماعية.

4 ـ ودور الجامعات في التنمية الثقافية أن تبين موقف ثقافتنا من الفنون الجديدة.

ودور الجامعات هو إعادة الثقة لأبناء الجيل العربي والإفريقي بالفنون الإسلامية وأثر الفن الإسلامي في الحضارة الغربية وفنونها.

5 ـ كما أن على كليات الهندسة وأقسام العمارة فيها العودة إلى جذور العمارة الإسلامية لأن العمارة الإسلامية مرتبطة بثقافة وقيم الإسلام وفن العمارة الإسلامية يمنح النفس الإنسانية طمأنينة وسكينة تستقر في وجدانه.

كما أن فن العمارة نفسه يؤدي إلى تماسك اجتماعي لا سبيل إلى نكرانه.

6 ـ إن دور الجامعات أن تكون مناهجها نبراساً للطلبة. والمجتمع المثقف حتماً يميز الفنون الجميلة عن غيرها من الفنون الهابطة، التي تؤدي إلى تفسخ المجتمعات وتمزيقها كما تؤدي إلى إفساد الذوق الفني لعموم الناس: من ذلك ما يعرض في قاعات السينما وشاشات التلفزيون مما جعل وزير الثقافة المصرية عام 1982 يلغي جوائز الموسم بسبب هبوط مستواها الفني والقصصي ولأنها دخيلة على المجتمع المصري ولأنها تساعد على هدم القيم والثقافة[46] والأمر لم يتغير حتى الآن. بل ان كثيراً من النقاد اعتبروا أن ظاهرة الفن الرخيص في مصر وانتشاره عن طريق بعض المطربين الجدد حيث فاق كل التوقعات هذا الانتشار يعبر عن ظاهرة خطيرة جداً من أول مؤشراتها انحدار الذوق العام إلى درجة لا يستطيع الإنسان

---

(45) المرجع السابق، ص 170.

(46) جريدة القدس، 1983/11/27.

تفسيرها إلا بأمر واحد وهو انعدام الثقافة العامة بين فئة واسعة من الشباب والشابات. ورافق هذه الظاهرة بيع ملايين الأشرطة الغنائية.

يقول أحد النقاد: خطر هذه الظاهرة يكمن في إهمال «الكتاب الثقافي» من قبل هذه الفئات واتجاهها إلى هذا الفن الرخيص والتلف الذي أصاب الذوق العام(47).

7 ـ النقد الثقافي الذي تقوم به الجامعات عن طريق الصحافة ووسائل الإعلام يشكل حاجزاً بين الفن الأصيل والفن الهابط. وصوت الجامعة ينبغي أن يرتفع عالياً كلما اقترب خطر وأوشك أن يقع «والرائد لا يكذب أهله» والجامعة لها دور الريادة.

في المانيا الغربية طالب النائب البرلماني الاجتماعي هانس والون وقف مسلسل دالاس الذي يشاهده أكثر من مائة مليون في العالم والسبب هو أن هذا المسلسل التلفزيوني يهدد بفصم عرى الأسرة الالمانية لأنه يتضمن المكائد والخصومات والخداع والكذب والاحتيالات الكثيرة(48).

وقررت الحكومة السويدية حظر أفلام باتمان أو الرجل الوطواط لأن طابع العنف الأساسي في هذه الأفلام يمكن أن يتسبب بخلل نفسي لدى الأطفال الذين يشاهدونها.

8 ـ الجامعات العربية والإفريقية ولدورها الريادي في التنمية الثقافية عليها أن تحذر حكوماتها من نتائج الغزو الثقافي من قبل عشرين محطة أوروبية تلفزيونية بدأت بالبث المباشر والمحطات المذكورة تجذب الصغار والكبار الآن في الشمال الإفريقي وسينتقل البث لبقية أقطار العالم العربي وإفريقيا.

وذكر بعض المسؤولين أن الخوف من هذا البث يتمثل في هيمنة اللغة الفرنسية على مجتمعاتنا(49).

---

(47) النهار، 1989/4/8.

(48) القدس، 1983/2/14.

(49) القدس، 1989/8/18 م.

دور الجامعات العربية والإفريقية المباشر في التنمية الثقافية

خطت الجامعات العربية والإفريقية خطوات محسوسة لتحقيق تنمية ثقافية مشتركة، إلا أن هذه الخطوات بحاجة إلى تكثيف ومتابعة من حيث عددها واختصاصاتها وغاياتها والذي حصل:

1 ـ تم إنشاء معاهد الدراسات العربية والإفريقية في جامعة القاهرة سنة 1975 م. ومعهد الدراسات الإفريقية والآسيوية بجامعة الخرطوم سنة 1972. ومركز الدراسات الإفريقية بسبها في الجماهيرية العظمى.

كما قامت كل من جامعة بغداد والجزائر بإقامة معهد ومركز للدراسات الإفريقية وغاية المراكز المذكورة تشجيع البحوث والدراسات الإفريقية لتوثيقها في شتى المجالات الثقافية.

كما أن بعض الدول العربية والإفريقية تخطط لإقامة مراكز وأبحاث أخرى (السودان وكينيا وغرب إفريقيا)[50].

وأعتقد أن الجامعات العربية والإفريقية ينبغي أن تسعى لإنشاء معاهد عربية إفريقية مشتركة في كل منها وأقترح أن يتم تمويل إنشائها من قبل الدول العربية الغنية على أن تغطي المراكز والمعاهد جميع بلدان القارة الإفريقية والعربية.

2 ـ قام أحد المهتمين بالتنمية الثقافية بين الجامعات العربية والإفريقية، برصد الدراسات الإفريقية في الجامعات العربية وبعد صعوبات جمة نتيجة عدم توافر معلومات لازمة من قبل الجامعات، توصل إلى أن بضع أقسام التاريخ في الجامعات تدرس مساقاً أو اثنين عن تاريخ إفريقيا[51]. وقد يكون الأمر كذلك في الجامعات الإفريقية غير الناطقة باللغة العربية بالنسبة للثقافة الإسلامية. وأقترح أن يظهر في أقسام التاريخ أو الآداب أو الدراسات الإسلامية تخصص فرعي يتعلق

---

(50) العرب وإفريقيا، ندوات وأبحاث أحمد الفرعي، ص 296.

(51) د. يوسف فضل حسن، نبذة عن الدراسات العربية في الجامعات الإفريقية عن المرجع السابق، ص 297، وكان ذلك عام 1976 م.

«بإفريقيا: ثقافتها، تاريخها، لغاتها، فنونها، آدابها» والتركيز على التراث المشترك والجذور المشتركة للعرب والأفارقة، وأن تقوم الجامعات الإفريقية بفتح تخصصات فرعية للثقافة الإسلامية.

3 ـ التنمية الثقافية مرتبطة بالمزيد من التعاون الثقافي بين الجامعات العربية والإفريقية مثل تبادل الأساتذة والخبراء، وتقديم المنح العلمية والتدريبية وتشجيع الزيارات الودية بين رجال العلم والثقافة والفنون وتبادل المعلومات بنتائج البحوث الثقافية من كتب ومجلات ونشرات وبرامج وتسجيلات وأفلام مصورة وإحصاءات ووثائق وأجهزة ومخطوطات وتبادل البرامج والمناهج الدراسية والاعتراف بالشهادات والدرجات العلمية المتعادلة التي تمنحها المؤسسات التعليمية وتخصيص جانب من القرارات الدراسية والبرامج الإذاعية والتلفزيونية للتعريف بثقافة البلد الآخر الخاصة ومدى موافقتها للثقافة العامة، وتشجيع تعليم اللغات الإفريقية الشهيرة وترجمة كتبها[52] إذ لا مناص من وضع هذه الأمور موضع التنفيذ.

4 ـ تبادل قبول الطلبة في الجامعات العربية والإفريقية وأثره في التنمية: ـ منذ بداية الخمسينات وبعض الجامعات العربية كالأزهر والقرويين في المغرب وجامعة الجزائر والزيتونة في تونس وأم درمان وقطر والجامعة الإسلامية والإمام محمد بالسعودية وغيرها من الجامعات، تقدم آلاف المنح الدراسية للطلبة الأفارقة ووفد هؤلاء الطلاب من 29 دولة إفريقية جنوبي الصحراء واستحوذت نيجيريا، أرتريا، السنغال، سيراليون، تشاد، أثيوبيا، موريشيوس، على نسب كبيرة منها[53].

وبعد تخرجهم سيتوجهون إلى بلادهم للعمل فيها. ومما لا شك فيه أن دور هؤلاء الخريجين ستظهر آثاره في التنمية الثقافية إذا وجد المتابعة كإقامة نواد لهم في بلادهم تبقى على صلة بالجامعات التي تخرجوا منها، تزودهم بنشراتها وكتبها الثقافية. ومن الممكن دعوة المتفوقين منهم للمشاركة في ندوات ثقافية كلما دعت الحاجة لذلك.

---

(52) العرب وإفريقيا، ندوات وأبحاث ص 300.

(53) بلغ عدد الطلبة المقبولين في مصر حتى نهاية 1981 م (2415) طالباً والجزائر سنة 1976 (2300) طالب، وأم درمان والخرطوم في عام 1975 م قدمت (76) منحة. المرجع السابق، ص 298.

5 ـ الملاحظ أن الجامعات الأمريكية والسوفييتية والأوروبية والهندية، تبدي اهتماماً زائداً بالثقافة الإفريقية أكثر من اهتمام الجامعات العربية والإفـريقية بعضهـا ببعض، وليس أدل على هذا من وجود عشرات المراكـز والمعاهـد المعنية في أكثـر الجـامعات الأوروبيـة والأمريكيـة والـروسيـة ولا يخفى على أحـد مـا تقـدمـه تلك الجامعات من بعثات علمية لأبناء إفريقيا والعالم العـربي للحصول على الشهـادات العليا لاعتقادها أن حملة تلك الشهادات سيتأثرون بالثقافة الغربية ونمط حياتها. بل أن الجامعات العربية والإفريقية تبدي اهتماماً لإقامة علاقـات ثقافيـة مع الجـامعات الأمريكية والأوروبية والسوفييتية. ولربمـا أن عنصر اللغـة هو الـذي يقف حاجـزاً. ولكي تتم التنمية الثقافية المشتركة، فإن الأمر يتطلب دعم مراكز تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها من إخوتنا الأفارقـة، وإعطاء اللغـة العربيـة ثقلاً علميـاً إلى جانب اللغات الأجنبية.

وحتى تؤدي الجامعات دورها في التنمية عليها أن تعمل على تبـادل الرسـائل الجامعية (الماجستير والدكتوراه) فيما بينها، وأن تقوم كل جامعة بإنشاء فـرع خاص في مكتبـاتها الكبيـرة لهذا الغـرض، ذلك أن الـرسائـل الجامعيـة هي نتاج فكـري متجدد لا تتم التنمية الثقافية إلا به.

6 ـ من أجل تنمية ثقافية مشتركة عربية إفـريقية، أقتـرح أن تتولى الجـامعات إقامة (دائرة معارف عربية إفريقية مشتركة) يتم انتخـاب أو تعيين أمناء عـامـين لها، وتسـاهم جميع الكليـات والأقسام في إنشـائها ويتم تـوزيـع العمـل بينهم أو تقسيم العمل وفق المناطق الجغرافية.

ـ يسبق إنشاء دائرة معـارف إصدار مجـلات مشتركـة بين الجامعـات العربيـة والإفريقية وأن تكون موضوعاتها في خدمة التنمية الثقافية.

ـ لضمان تبادل الأساتذة بين الجامعات فإن على الجامعات العربية والإفريقية إنشاء كراسي متخصصة متبادلة بين الجامعات.

ـ الرحلات العلمية للأساتذة والطلبة بين الجامعات العربية والإفريقية لهـا أثر كبير في التنمية الثقافية وعلى الجامعات دعم هذه الرحلات وتشجيعها.

ـ التعاون بين أجهزة الاعلام (مجلات، مذياع، تلفاز) والجامعات العربية والإفريقية من أجل تنمية ثقافية. وأذكر في هذا السياق أن التلفزيون الإسرائيلي في برامجه الاخبارية يعمد إلى استضافة أساتذة جامعات متخصصين في القضايا العربية والإفريقية وتوجيه الأسئلة لهم حول مواضيع تتعلق بهذه الدولة أو تلك، من تحولات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، ويدلون بمعلومات هامة حول القضية المطروحة.

وأعتقد أن ما تقوم به المنظمة العربية للثقافة والفنون والعلوم في مجال التنمية الثقافية يساعد في تدعيم دور الجامعات العربية والإفريقية، فالمنظمة المذكورة أقامت المعهد الإفريقي العربي ووضعت الخطط لتعليم العربية كلغة ثانية في إفريقيا، وقامت بوضع فهرسة للمخطوطات الإفريقية المكتوبة بالأحرف العربية التي تتناول القضايا الثقافية والتاريخية، وانتهت من وضع كتاب لتعليم العربية لغير الناطقين بها، وتزويد المعامل اللغوية بكل الأجهزة المطلوبة، وبدأت التجربة في كينيا[54].

والآمال الآن معقودة على الجامعات العربية والجامعات الإفريقية لوضع مركبة التنمية الثقافية على طريقها الصحيح لتسير وفق خطط علمية مدروسة بعيدة عن الغوغائية والفوضى.

التحديات التي تواجه التنمية الثقافية:

التنمية الثقافية تؤدي دورها، لذا وضحت أهدافها وغاياتها وتوفرت كل الإمكانيات لنجاحها رغم التحديات والصعاب. والتحديات التي تواجه التنمية الثقافية تتمثل بما يلي: ـ

1 ـ هجرة الأدمغة العربية والإفريقية:

هجرة الأدمغة العربية والإفريقية إذا لم يتوقف نزيفها قد تعطل كل الخطط

(54) العرب وإفريقيا، ص 502.

للتنمية الثقافية والاقتصادية والعلمية، بل قد تؤدي إلى تقويض دعائم المجتمعات العربية والإفريقية.

«يستدل من المعلومات المتوافرة بأن أربعة وعشرين ألف طبيب وسبعة عشر ألف مهندس، وسبعماية وخمسين ألفاً من الفنيين تركوا البلاد العربية إلى أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية أي ما يعادل 50 في المئة من الأطباء و 23 في المئة من المهندسين، و 15 في المئة من العلماء.

وفي عام 1980 وحدها قدر عدد الذين حصلوا على شهادة الدكتوراه بسبعةٍ وعشرين ألْفاً، هاجر نصفهم تقريباً.

وأسباب الهجرة لا تخفى على أحد، كانخفاض الأجور وعدم وجود حوافز مادية أو معنوية، وعدم وجود مراكز أبحاث أو جمعيات علمية.

وخسائر البلاد العربية والإفريقية من هجرة الأدمغة لا تقدر بثمن، ألمانيا الغربية وحدها قدرت أرباحها من جراء استقبال الأدمغة الجاهزة بين عامي 1957-1973 م بسبعةٍ وعشرين مليار مارك ألماني[55].

ومهما قامت الدول العربية والإفريقية بوضع ضوابط للهجرة إلا أنني أعتقد أن هجرة الأدمغة العربية والإفريقية إلى العالم الأوروبي والأمريكي لن يوقفها سوى تنمية ثقافية أصيلة في نفوس أبناء الجامعات المذكورة، أي أن يكون الباعث بترك الهجرة هو باعث نفسي بناء على ثقافة سليمة.

والخطورة من هجرة الأدمغة دخولها في الآلة العلمية والتقنية والثقافية للعالم المسمى بالعالم الحر إذ لا يستطيع بعدها المهاجر أن يفلت منها بسهولة.

وكما يخشى على الأدمغة العربية والإفريقية من الهجرة يخشى عليها أيضاً من الاغتيالات، حيث تم اغتيال مجموعة من العلماء والمفكرين والتكنولوجيين على يد عصابات إجرامية تحركها أياد خفية، من هؤلاء الدكتور إسماعيل الفاروقي الذي اغتيل في أمريكا سنة 1986 م، حيث كان يعمل رئيساً لقسم مقارنة الأديان في

---

(55) القدس، 1989/5/13.

جـامعة تمبـل بفيلادلفيـا، وللمرحـوم المذكـور أبحاث ومؤلفـات كثيرة في التنميـة الثقافية.

كما تم اغتيال أحد كبار علماء الذرة وهو د. يحيى المشدّ وذلـك سنة 1984 م وقبل أشهر عثر في الإسكندرية على جثة الدكتور سعيـد بديـر وهو من أشهـر علماء الميكـروويف والاتصالات. ان على الجـامعـات حمـايـة كـوادرهـا العلميـة بشتى الوسائل.

2 ـ الانبهار بالثقافة الغربية:

بعد استقلال أكثر الدول العربية والإفـريقية وانفتـاحها على العـالم الخارجي ظهرت كتابات ومؤلفات تدعو إلى صبغ المجتمعات العـربية والإفـريقية بـالثقافـات الأجنبية سواء أكانت:

(أ) الثقافة الأوروبية الغربية.

(ب) أو الثقافة الشيوعية الشرقية.

من ذلك ما ظهر عام سنة 1938 م في كتاب (مستقبل الثقافة في مصر) لمؤلفـه د. طه حسين حيث طلب صراحة اقتفاء اثر الثقافة الغربية والسير على هـداها بكـل ما فيها صحيحها وسقيمها.

وتلك الدعوات لم تخفت بعد بل ان كثيراً من المناهج الدراسيـة للجامعـات العربية والإفريقية لم تتخلص من تلك الأفكار.

ولقد أفرزت ثقافة الغرب أفكاراً جديدة كالوجودية والفرويديـة ظهرت آثـارها في علوم الاجتماع والتربيـة وعلم النفس والتاريـخ والاقتصاد ونـظرياتهـا تدرس في معاهد وجامعات العالم العربي والإفريقي.

ودور الجامعات من خلال التنمية، التأثير على الـرأي العام من خـلال الثقافـة العـامة ليتمكن الجمهـور المثقف من الحكم بنفسـه على تلك الأفكـار والمبـادىء والنظريات الحديثة التي ظهرت في القرن العشرين.

ولعـل الاستشهـاد بمـا يعـانيــه أصحـاب تلك المبــادىء من انهيـار قيمهم

وأخلاقهم ومفاهيمهم الثقافية يدل على عدم صلاحيتها للحياة.

في قاعات السينما في أمريكا عرض فيلم (التجربة الأخيرة) عن حياة السيد المسيح عليه السلام يصور هذا النبي الكريم عليه السلام بأوضاع جنسية لا يرضاها خلق كريم..

ونبيُّ الإسلام محمد ﷺ تكتب عنه قصة كاذبة أشبه بقصص ألف ليلة وليلة والمثقفون الغربيون لا يعنيهم قذف الأنبياء بشيء.

في الاتحاد السوفييتي ظهرت سياسة الانفتاح (الجلاسنوست) لتبرهن على فشل مبادئهم ونظرياتهم الماركسية.

وبولندا تمردت علنا على مفاهيمها السابقة باستفتاء شعبي عارم قبل شهرين. وهرب مئات الألوف من المانيا الشرقية إلى المانيا الغربية يؤكد ذلك والأمثلة كثيرة لا تحصى. والمهم أن نعتبر بما يحدث حولنا في الأرض.

3 ـ التأثر بآراء المستشرقين والمبشرين:

اهتمت الدراسات الاستشراقية والتبشيرية بالثقافة العربية الإفريقية حيث عملت على نشر المخطوطات العربية ووضع الفهارس لها، وكتبت المؤلفات الكثيرة التي تتناول كافة الجوانب الثقافية في العالم العربي والإفريقي إضافة لدول العالم الإسلامي.

جانب من تلك المؤلفات صدر عن مستشرقين غير منصفين مثل جولدتسيهر وشاخت ومرجليوت وزوير وجرونباوم وفينيسك. تحمل في طياتها التشكيك بالثقافة الإسلامية وإنكارها وجود ثقافة إفريقية وذلك لاعتمادها على روايات مكذوبة.

وهذا لا يعني عدم وجود مستشرقين منصفين مثل جرينيه الفرنسي والشاعر الألماني جوتيه والوردهيدلي وتولستوي وكارلايل وغيرهم[56].

(56) الاستشراق والمستشرقون، دكتور مصطفى السباعي. وكتاب الاستشراق والاستعمار، عبد الرحمن =

ودور الجامعات هو الاستفادة من مؤلفات المستشرقين المنصفين. والرد على مزاعم الحاقدين منهم بطرق وأساليب علمية. وعلى أساتذة الجامعات العربية، والإفريقية الذين يزورون جامعات أوروبا زيارة أولئك المستشرقين ومناقشتهم علمياً بذلك أو الكتابة إليهم.

واقترح قيام اتحاد الجامعات العربية والإفريقية بدعوة بعض المستشرقين من حين لآخر للمشاركة في ندوات علمية للوقوف على آرائهم ومناقشتها فلعلهم يصححون مفاهيمهم عن الثقافة العربية والإفريقية.

كما اقترح قيام الجامعات العربية والإفريقية بتقديم المنح الدراسية للطلبة الأوروبيين على غرار ما تقدمه الجامعات الأوروبية والأمريكية للطلبة العرب والأفارقة وذلك حتى يطلع الطلبة الأجانب على الثقافة العربية والإفريقية على أرض الواقع.

وبالنسبة للتبشير فإن التنمية الثقافية وبوسائلها المتعددة والمتجددة تعطي المثقفين المناعة من التأثر بدعوات خارجة عن إطار ثقافتنا.

هذه هي أهم التحديات التي تواجه التنمية الثقافية.

وأعتقد أن التنمية الثقافية ينبغي أن تكون منفتحة على العلوم والفنون المتصفة بالشمول والتوازن والانضباط. والتي تحقق مطالب العقل والبدن والروح والنفس وتتجلى فيها الرصانة والعمق وذلك لبناء الإنسان الإيجابي هذا الإنسان الذي يتزود بالثقافة التاريخية، كما يتزوّد أيضاً بالثقافة الأدبية واللغوية، فالأدب بشعره ونثره وأمثاله وحِكمه يفتح النوافذ على الروائع والشوامخ الثقافية، وبالثقافة الإنسانية كعلم النفس والاجتماع والأخلاق والفلسفة، وبالثقافة العلمية القائمة على الملاحظة والتجربة كعلوم الفيزياء والكيمياء والأحياء والفلك والتي تنشر للمثقفين، وبالثقافة الواقعية. وهي الثقافة المستمدة من واقع الحياة المعاصرة، ويتوّجها بالثقافة الفنية[57]. وهي الثقافة التي تبرز النواحي الجمالية في الحياة دون الخروج عن حدود الأخلاق.

= جنكة، ص 84 وأساليب الغزو الفكري، د. علي جريشه وشريف الزيبق. وكتاب المستشرقون مالهم وعليهم، مالك بن نبي.

(57) ثقافة الإنسان، د. يوسف القرضاوي. وشروط النهضة لمالك بن نبي ص 75.

عندئذ يكون هذا الإنسان على مستوى التحدي ليستطيع بناء حضارة إنسانية مجيدة.

الخاتمـة

من خلال قيام الجامعات بدورها في التنمية الثقافية ينبغي على القائمين بهذه التنمية أن لا تبهرهم ثقافة الغرب فيحسوا في أنفسهم عدم المقدرة على المتابعة لأن صرح الحضارة الغربية قد بلغ عنان السماء إلا أن هذا لا يمنع من القول ان ثقافة أوروبا مهددة بالخطر بل إن من العلماء الغربيين المعاصرين من يتنبأ بإعادة انبعاث جديد للحضارات الشرقية ويقصد بذلك حضارة الإسلام ويرى أن هذا الانبعاث سيؤدي إلى أفول المحور الثنائي الذي يتصرف بمقدرات العالم في الوقت الحاضر وهو محور موسكو ـ واشنطن. ومن هؤلاء العلماء بول كنيدي الذي أعد مؤلفاً بهذا الشأن (نشوء وسقوط الدول الكبرى) وصفته الدوائر الثقافية المختصة في الغرب بأنه من أهم الكتب التي صدرت في القرن العشرين ومن أكثرها رواجاً[58].

وهو يرى أن الأمراض التي فتكت بالامبراطوريات السابقة بدأت تنخر في جسد هاتين الدولتين.

ولا يخفى على أحد التقدم العلمي والتكنولوجي لحضارة الغرب المعاصرة إلا أن ثقافة أوروبا في خطر وثقافة أمريكا في خطر والإنسان الغربي عموماً في خطر، فأخبار صحفهم اليومية تنقل أخباراً وعناوين أصبحت وكأنها صفة لازمة لمجتمعاتهم عن أمراض الهربس وأمراض الإيدز الذي يوشك أن يفتك بمجتمعاتهم والإباحية والبغاء والزنا وإباحة اللواط وقضايا الإجهاض والمخدرات والحشيش والهيروين وعقار مخدر جديد يدعى الثلج، وظاهرة الانتحار الجماعي بين المراهقين في أمريكا والأسباب أمراض نفسية.

وجرائم العنف اليومية والاغتصاب رغم الحرية الجنسية إذ لا تستطيع المرأة

---

(58) المؤلف المذكور هو أستاذ التاريخ الاستراتيجي والتاريخ المعاصر في جامعة بال في أمريكا، جريدة القدس، 1989/9/3.

في لندن أو روما أو غيرها من عواصم أوروبا أن تسير وحدها بعد الغروب. وأكثر من ذلك عمليات بيع الأطفال إذ أعلن أوسبورن أيدي قاضي الأمم المتحدة ان أكثر من مليون طفل يباعون أو يدخلون كل سنة سوق الجنس والدعارة مستنداً إلى تقرير عرضته النروج في السنة الماضية على وزراء العدل في المجلس الأوروبي واعترف أن مجموعة العمل التي يرأسها والتابعة للجنة حقوق الإنسان ليس في وسعها أن تفعل الكثير(59).

عام 1985 كان عام قتل الأطفال في بريطانيا آباء وأمهات يقتلون أطفالهم وعدد المفقودين بلغ عشرات الألوف وجرائم قتل الأطفال تتم بطريقة لم يعهدها العالم.. وفي نفس العام ذكرت التقارير الصحفية ان المركز القومي الأمريكي يقدر بأن مليوناً ونصف مليون طفل يختطفون سنوياً وأكثر من مليونين آخرين نبذتهم أسرهم أو هربوا.

إن دور الجامعات العربية والإفريقية في التنمية الثقافية ينبغي أن لا يتوقف عند الإنسان العربي والإفريقي بل يتعداه إلى الإنسان العالمي ذلك أن الأرض واحدة والعالم واحد أيضاً، واذكر في هذا المجال أن اللجنة المشكلة عام 1983 من أجل البيئة والتنمية في الأمم المتحدة أصدرت كتاباً بعنوان: مستقبلنا المشترك «خرج بمفاهيم جديدة عن التنمية المستديمة وهي أن مشاكل البيئة والاقتصاد والعوامل الاجتماعية والسياسية وكل هذه الأمور تخضع للقيم والمفاهيم الثقافية.

واعتقد أن أكثر المشكلات التي تعاني منها الدول العربية والإفريقية من الممكن البدء بإيجاد سبل لحلها عن طريق الثقافة الواحدة.

الثقافة البنّاءة الهادفة:

إن مشكلة السنغال وموريتانيا وتشاد وليبيا والصحراء الغربية والمغرب والسودان وجنوبه والصومال والحبشة وزئير والمشكلات الداخلية في بعض الدول العربية والإفريقية كل هذه المسائل يمكن حلها عن طريق الثقافة والجامعات هي المؤهلة لخلق جيل يخرج من دائرة حب التسلط والأنانية وشهوة السلطة والتبعية

---

(59) جريدة القدس، 1987/4/15 م و 1989/6/11.

ويترفع عن سفاسف الأمور وسقطات الفكر والجسد وهذا الجيل هو القادر على تغيير دفة التاريخ .

وأنني أتوجه إلى أساتذة الجامعات في الدول العربية والإفريقية بأن يكثفوا نشاطاتهم وأعمالهم وأبحاثهم ذلك أن الخطر الثقافي يتهدد مجتمعاتهم وشعوبهم وليس أدل على ذلك مِنْ أن العالم الحر المعروف بالعالم الصناعي ينظر بلا مبالاة إلى العالم العربي وإفريقيا ولاً مانع لديه أن تتحول بلادنا إلى مزابل للنفايات النووية السامة مستغلاً فقر أكثر هذه الدول ويكفي لتصوير هول الكارثة الإشارة إلى ما ذكره المهتمون بشؤون البيئة في الغرب نفسه مِنْ أن شركات أوروبية وأمريكية أبرمت عقوداً مع سبع عشرة دولة إفريقية لدفن النفايات السامة فيها وكانت صحيفة أمريكية قد نشرت في الصيف الماضي أن دولاً مثل الكونغو وغينيا بيساو وغينيا الاستوائية وبنين قبلت فيما بينها استقبال حوالي عشرة ملايين طن من النفايات الخطرة سنوياً ولا تستهوي إفريقيا منتجي النفايات لتوفيرها مواقع الدفن فقط بل لأنَّ كُلْفَةَ الدفن زهيدة جداً وتنبع الخطورة في تسرب النفايات والسموم على المحيط الأطلسي .

وكان العالم الفرنسي جاك أيف كوستو أول من حذّر من الكوارث الايكولوجية التي تهدد العالم العربي وإفريقيا ومنطقة الشرق الأوسط وانني أتوجه لزملائي في كافة الجامعات العربية الإفريقية أن يدركوا الخطر المحدق بنا وعليهم تدارس هذا الأمر واقترح قيام المتخصصين منهم بالتشاور لإنشاء جمعيات لحماية البيئة على غرار الجمعيات الأوروبية حيث أن الأنظمة الجامعية تسمح بإنشاء جمعيات علمية .

والأمر معقود الآن على ثقافة العالم العربي وإفريقيا ليس لتنمية أقطارها بل لإزاحة كابوس الفناء الذي يتهدد البشرية جميعاً .

المراجع

1 ـ لسان العرب لجمال الدين أبي الفضل بن منظور دار لسان العرب 1970 .
2 ـ دليل جامعة النجاح الوطنية 87/86 مراجعة د. إبراهيم الخواجه ـ مطبعة النصر ـ نابلس .
3 ـ مختار الصحاح محمد بن أبي بكر الرازي المطبعة الأميرية ط 6 .

4 ـ أساس البلاغة: محمود بن عمر الزمخشري ـ ط دار الشعب 1960 م.
5 ـ تاج العروس/ شرح القاموس: محمد مرتضى الزبيدي ـ ط حكومة الكويت ـ 1969 م.
6 ـ القاموس المحيط: مجد الدين محمد بن يعقوب ـ المطبعة الحسينية 1330 هـ.
7 ـ مقدمة ابن خلدون: عبد الرحمن بن خلدون. دار الكتاب ـ ط 1.
8 ـ مشكلة الثقافة: مالك بن نبي: مكتبة الرسالة. دمشق.
9 ـ لمحات في الثقافة د. عمر الخطيب ـ الرياض.
10 ـ العرب وإفريقيا ـ مجموعة باحثين ط 1، 1984 بيروت.
11 ـ كيف تفكر إفريقيا د. أ. إبراهام تعريب خيري حماد. القاهرة. مطبعة الدار.
12 ـ موسوعة العقاد الكتاب العربي/ بيروت.
13 ـ إفريقيا الأرض والإنسان أ. ح عبد الفتاح ـ المكتبة الأنجلو مصرية 1965.
14 ـ الجغرافية السياسية الإفريقية. دكتور فيليب رفلة. مكتبة النهضة/ القاهرة 1966 م.
15 ـ إفريقيا في التاريخ المعاصر ـ دكتور رأفت الشيخ ـ دار الثقافة/ القاهرة 1982 م.
16 ـ الثقافة الإسلامية. د. أمير عبد العزيز/ مطبعة الخليل.
17 ـ من روائع حضارتنا. مطبعة الرسالة/ الرسالة دمشق.
18 ـ ثقافة المسلم. د. يوسف القرضاوي مؤسسة الرسالة/ سوريا 1978.
19 ـ أخبار القضاة/ محمد بن خلف/ عالم الكتب بيروت.
20 ـ القرآن والتوراة والإنجيل: موريس بوكـاي. دار المعارف/ القاهرة.
21 ـ محمد في الكتاب المقدس ـ بنجامين ديفيد قطر المحاكم الشرعية.
22 ـ إفريقيا الجديدة: جمال حمدان/ مكتبة النهضة. القاهرة 1983 م.
23 ـ الفن الإسلامي تاريخه. خصائصه محمد عبد العزيز مرزوق. مطبعة أسعد 1965 ـ بغداد.
24 ـ الفن الإسلامي في إسبانيا مانويل جوميت ـ ترجمة د. لطفي عبد البديع ومحمود سالم.
25 ـ دراسات في الفنون والعمارة العربية الإسلامية ـ دكتور محمد وصفي محمد/ القاهرة دار الثقافة 1980.
26 ـ دليل الجامعة الأردنية مطابع الجمعية الملكية/ عمان 1936.
27 ـ أساليب الغزو الفكري ـ د. علي جريشه وشريف الزيبق/ القاهرة/ الاعتصام.
28 ـ شروط النهضة ـ مالك بن نبي مكتبة العروبة/ القاهرة.
29 ـ الاستشراق والمستشرقون د. مصطفى السباعي/ دمشق. المكتب الإسلامي.

أبو جعفر الطبري ورُواته في الأندلس

الدكتور حسن الوراكلي
المغرب - تطوان

مدخل

أثرى أبو جعفر الطبري (251 - 310 هـ) المكتبة الإسلامية بألوان من النتاج العلمي الرصين، شمل التفسير، والحديث، والفقه، والتاريخ، وتميز، أي النتاج، بمزايا عدة، أهمها، فضلاً عن استيعابه جهود السابقين من رواة العلم وحملته، رزح التأسيس إن في المناهج أو في العلوم وهو ما يفسر اقتران اسمه بها أو ببعضها وخاصة اثنين منها وهما التفسير والتاريخ فإنهما ليسا يذكران في تراثنا الإسلامي، حين يراد إلى التأريخ لهما إلا مقرونين باسمه.

إن هذه المزايا في تراث أبي جعفر الطبري مضافاً إليها وفرة الآخذين عنه من طلبة العلم وحرصهم على رواية تصانيفه والتحديث بها كان هو السبب في انتشار تراث الرجل في الآفاق وذيوعه في حلقات العلم والدرس ومجالسهما في المشرق والمغرب على مدى القرون المتعاقبة.

ولا مراء في أن رصد ما كان لهذا التراث من أثـر على النشاط العلمي الـذي دار حـولـه بين شيـوخ العلم من المـدرسين والمؤلفين في هـــذا الصقـع أو ذاك من أصقاع العالم الإسـلامي من شأنـه أن يسعف على تحديـد المنزلـة العلمية الـرفيعة التي ظفرت بها آثار الطبري والدور الهام الذي نهضت به في توثيق عـرى التواصـل العلمي والثقافي والفكري بين مختلف أقطار العالم الإسـلامي. وهذا هـو المقصد الذي نطمح إلى الإسهام في تحقيقه أثر الطبري في الحياة العلمية بالأندلس.

2 ـ لقـد خلف أبو جعفـر الطبـري إنتاجـاً علمياً غـزيراً تمثـل فيمـا نيف على عشـرين أثراً(*)، بعضهـا ضخم متعدد الأجـزاء(**)، كانت جميعهـا ثمرة انقـطاع للتـدريس، وإكباب على التصنيف سنين عـدداً، فماذا عـرف الأندلسيـون من هـذا النتاج الغزير؟ ومن هم الذين حملوا منه ما حملوا إلى الأندلس؟ ومتى؟ وكيف؟ وما مظاهر احتفال الأندلسيين به؟ وما آثار ذلك على حياتهم العلمية والثقافية؟

لئن كان من غير الميسور، إلى الآن، تحديد ما عرفه الأندلسيون من عنـاوين هذا الانتاج إلا أننـا نستطيـع الجزم بـأنهم عرفـوا من هذه العنـاوين عدداً غيـر قليل وخاصة منها المتعلقة بالتفسير، والحـديث، والتاريـخ. وقد يكـون لنا أن نـرد عدم احتفـالهم بآثـاره الفقهية إلى التـزامهم بمذهب الإمـام مالـك على حين كانت تلك الآثار من مثل كتابه (لطيف القول في أحكام شرائع الإسلام)(***) تتضمن مذهبه الفقهي الخاص الذي اختاره لنفسه وتمذهب به بعض أصحابه.

ويمكن أن نميز في الرواة الأول لتـراث الطبـري في الأندلس طبقتين اثنتين،

(*) انظر عناوينها في معجم الأدباء، 424:6، وفهرست ابن النديم ص 118، وطبقـات الشافعيـة الكبرى 2 :135 -140، وكشف الظنون ص 437.

(**) مثل تفسيره المسمى «جامع البيان في تفسير القرآن» أو «جامـع البيان عن تـأويل آي القـرآن» ومثل تاريخه المسمى «تاريخ الرسل والملوك» أو «تاريخ الرسل والأنبياء والملوك والخلفاء».

(***) قيل إنه كان يقع في نحو ألفين وخمسمائة ورقة، ويتضمن مبـاحث في أصول الفقه وفي الناسـخ والمنسوخ في الأحكام وفي الأوامر والنواهي، وفي أفعال الرسل، وفي الاجتهاد وإبطال الاستحسـان، وفي الشروط وغير ذلك:
أنظر، معجم الأدباء، 72:18، والطبري تأليف د. أحمد الحوفي ص 91 -92.

أولاهما تلقت هذا التراث من مؤلفه مباشرة، وثانيتهما تلقته من تلامذته. ولم نعرف من أفراد الطبقة الأولى إلا رجلاً واحداً هو أبو بكر أحمد بن الفضل بن العباس البهراني الدينوري الخفاف، وكان (لزم محمد بن جرير الطبري وخدمه وتحقق به وسمع منه مصنفاته)[1] ثم (قدم الأندلس في شهر ربيع الأول سنة إحدى وأربعين وثلاثمائة)[2] وجلس لاسماع كتب الطبري مثل (كتابه في التاريخ المعروف بذيل المذيل، وكتاب صريح السنة له، وفضائل الجهاد، ورسالته إلى أهل طبرستان المعروفة بالتبصير)[3] وكان هذا الشيخ (إذا أتى بكتاب من كتب الطبري، قال: قد سمعته منه وسمعته يقرأ عليه ويحدث به عنه)[4]. ومع أن ابن الفرضي، وهو الذي نص على ذلك في ترجمته بالدينوري، ينعته بعدم الضبط لما روى إلا أن هذا لم يثن طلبة العلم من الإقبال عليه والتحليق حوله. وقد عرفنا من هؤلاء طائفة كان يشهد لها، حين تصدرت للتدريس بقرطبة وغير قرطبة من مدن الأندلس، بالحفظ، والضبط، والثقة، مما جعلهم مقصد الطلبة للسماع والرواية في النصف الثاني من القرن الرابع وأوائل الخامس، نمثل لهم بثلاثة من أعلامهم وهم:

1 ـ أبو زكرياء يحيى بن هلال (ت 367 هـ) فقد (كان موروداً في السماع منه، سمحاً بنشر علمه)[5] وقد أخذ عنه أكثر أصحاب ابن الفرضي[6].

2 ـ أبو عمر أحمد بن محمد المعروف بابن الجور الأموي (ت 401 هـ) عرف بكونه محدثاً مكثراً[7]، ومن ألمع تلامذته ابن عبد البر وابن حزم[8].

3 ـ أبو الفضل أحمد بن قاسم بن عبد الرحمن التاهرتي البزاز، كان ثقة

(1) أنظر، تاريخ علماء الأندلس ج 1 ص 75.
(2) نفسه، ج 1 ص 75.
(3) أنظر، بغية الملتمس ص 181.
(4) أنظر، تاريخ علماء الأندلس ج 1 ص 75.
(5) نفسه، ج 2 ص 189.
(6) نفسه، ج 2 ص 189.
(7) أنظر، جذوة المقتبس ص 107.
(8) نفسه، ص 107 وانظر، المحلى ج 1 ص 100، 120، وج 4 ص 29 وج 7 وج 10 ص 333.

فاضلاً[9]، ومن أشهر تلامذته أبو عمر ابن عبد البر الذي أخبر الحميدي بذلك فقال (حدثني أحمد بن قاسم التاهرتي بكتاب «صريح السنة» لأبي جعفر بن جرير الطبري وبكتاب «فضائل الجهاد» له وبرسالته إلى أهل طبرستان المعروفة بـ «التبحير» عن أبي بكر أحمد بن الفضل الدينوري عن الطبري)[10].

أما الطبقة الثانية وهي التي تلقت تراث الطبري عن تلامذته وأصحابه بالمشرق، فأشهر أفرادها:

1 ـ أبو عمر يوسف بن محمد بن سليمان الهمداني (ت 383 هـ)، كانت له رحلة إلى المشرق استغرقت عشرة أعوام[11]. سمع خلالها من جماعة من بينهم أبو محمد الفرغاني تلميذ الطبري، ولعله أن يكون هو الذي حبب إليه آثار شيخه ووجهه إلى الاعتناء بها (فكتب تفسير القرآن، وتاريخ الملوك، والذيل وهو كتاب العلماء والمحاضر والسجلات، وبعض تهذيب الآثار، وكتاب اختلاف العلماء)[12] وأغلب الظن أنه حمل معه أصوله من هذه المصنفات إلى الأندلس حين انصرافه إليها من رحلته وأنه جلس لإسماعها وروايتها فرحل إليه الطلبة للقراءة عليه وكان من أشهرهم ابن الفرضي وقد أجازه (جميع ما رواه)[13].

2 ـ أبو القاسم خلف بن قاسم بن سهل المعروف بابن الدباغ (ت 393 هـ). رحل في منتصف القرن الرابع[14] إلى المشرق، ولقي بمصر أصحاب الطبري أمثال أبي العباس أحمد بن إبراهيم بن علي الكندي، وأبي بكر محمد بن أحمد بن كامل، والسليل بن أحمد بن السليل[15]. ومع أن المصادر لا تذكر في مرويات ابن الدباغ عن هؤلاء الشيوخ من مصنفات أبي جعفر الطبري إلا كتابه المسمى «آداب

---

(9) أنظر، جذوة المقتبس ص 142.

(10) نفسه، ص 142.

(11) أنظر، تاريخ علماء الأندلس، ج 2 ص 206.

(12) نفسه، ج 2 ص 206.

(13) نفسه، ج 2 ص 207.

(14) أنظر، جذوة المقتبس ص 210.

(15) نفسه، ص 210.

النفوس» أو «أعمال الجوارح بالآداب النفيسة والأخلاق الحميدة»[16] فإننا لا نستبعد أن تكون روايته عنهم شملت كتب الطبري الأخرى في التفسير، والحديث، والتاريخ لما نعرفه عن ابن الدباغ من عناية بالغة بهذه العلوم والمعارف، فقد كان، على ما يصفه أحد تلامذته، أجمع الناس للحديث، وللتواريخ، والتفاسير وأكتبهم لذلك[17]. ومن أنبه أصحاب ابن الدباغ من الأندلسيين أبو عمر بن عبد البر الذي حدث عنه بكتاب الطبري «آداب النفوس» سالف الذكر[18].

3 ـ أبو زكرياء يحيى بن مالك بن عائذ (ت 375 هـ). رحل إلى المشرق وتردد بحواضره العلمية مدة طويلة أتيح له خلالها أن يجمع (علماً عظيماً لم يجمعه أحد قبله من أصحاب الرحل إلى المشرق)[19] ويظهر أن العناية بالحديث كانت أغلب عليه حتى عرف بـ (المحدث)[20]. وقد سمع منه، بعد عودته إلى الأندلس، (طبقات طلاب العلم وأبناء الملوك وجماعة من الشيوخ والكهول)[21] ما كان كتبه عن شيوخه المشارقة من المسانيد وفيها «تهذيب الآثار وتفصيل معاني الأخبار» للطبري[22] وهو من مروياته عن أبي محمد الفرغاني عن مؤلفه. وأشهر من عرفنا من تلامذة ابن عائذ في الأندلس أبو الوليد بن الفرضي الذي حدث، بعد شيخه، بكتاب «تهذيب الآثار»[23].

واستخلاصاً مما تقدم يمكن القول بأن تراث الطبري دخل الأندلس في أوائل العقد الخامس من القرن الرابع، أي بعد وفاة الطبري بثلاثة عقود من السنين وأن

---

(16) أنظر، فهرسة ابن خير ص 288.
(17) أنظر، جذوة المقتبس ص 210-211.
(18) أنظر، فهرسة ابن خير ص 288.
(19) أنظر، تاريخه علماء الأندلس ص 193.
(20) أنظر، جذوة المقتبس ص 380.
(21) أنظر، تاريخ علماء الأندلس ص 194.
(22) لم يتم الطبري تأليف هذا الكتاب، والمعروف منه اليوم مسانيد ثلاثة هي «مسند عمر» و «مسند علي» و «مسند ابن عباس». وقد تولى قراءتها وتخريج أحاديثها الأستاذ محمود محمد شاكر وصدرت عن جامعة الإمام ابن سعود الإسلامية بالرياض.
(23) أنظر، فهرسة ابن خير، ص 201.

الفضل في ذلك يعود بالدرجة الأولى لأحد أصحاب الطبري الذين حرصوا على نشر آثار شيخهم حيثما حلوا من بلاد الإسلام وجلسوا للسماع. ولم ينفرد أبو بكر أحمد بن الفضل الدينوري بفضل نقل تراث شيخه أبي جعفر الطبري إلى هذا الصقع القصي من أصقاع المسلمين بل شاركه في ذلك بعض مهاجرة الأندلسيين الذين رحلوا إلى المشرق وسمعوا عن تلامذة الطبري، ورووا عنهم مصنفاته، وعنوا بكتابتها واستنساخها وحملها إلى بلديهم. على أنه مما ينبغي ألا تفوتنا الإشارة إليه أن من ذكرنا من رواة آثار الطبري من الأندلسيين ليسوا إلا نماذج للرواة الأوائل لهذه الآثار وقد كانوا كثيراً فيما نقدر، ذلك أن غالبية من رحل إلى المشرق من الأندلسيين في العقود الأخيرة من القرن الثالث والأولى من القرن الرابع، وهي الفترة التي ذاع فيها اسم الطبري كمفسر، ومحدث، ومؤرخ، وفيه، كان لا بد أن يحرص على سماع مصنفات الطبري في هذا الفن أو ذلك ويعنى بروايتها.

ومهما يكن من أمر فإن الاهتمام بتراث الطبري رواية، ودرساً، واختصاراً، وتذييلاً، واحتذاء لم ينقطع بين طلاب العلم وشيوخه في الأندلس منذ أن وقع لهم هذا التراث في النصف الأول من القرن الرابع إلى آخر عصور العربية والإسلام بهذا القطر على نحو ما نتبين ذلك من السلسلة التالية لرواة تآليف الطبري في الأندلس[24].

سند رواية تآليف أبي جعفر الطبري

أبو عبد الله محمد بن عبد الملك المنتوري (ت 834 هـ)

↓

أبو زكرياء يحيى بن أحمد بن السراج (ت 805 هـ)

↓

أبو البركات محمد بن الحاج البلفيقي السلمي (ت 773 هـ)

↓

أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد الغافقي (ت 716 هـ)

↓

(24) أنظر فهرسة المنتوري ورقة 60.

أبو عبد الله محمد بن عبد الله الأزدي (ت 660 هـ)

↓

أبو محمد عبد الله بن محمد الحجري (ت 591 هـ)

↓

أبو بكر محمد بن عبد الغني بن فندلة (ت 533 هـ)

↓

أبو عبد الله محمد بن عتاب القرطبي (ت 462 هـ)

↓

أبو المطرف عبد الرحمن بن مروان القفازعي (ت 413 هـ)

↓

أبو الطيب أحمد بن سليمان الجريري (ت 4 هـ)

↓

أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت 310 هـ)

* * *

وفي الفقرات التالية سنتناول بالدرس جوانب من العناية الأندلسية بـ :

1 ـ تراث الطبري في التفسير

اهتم الأندلسيون بكتاب «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» اهتماماً لم يكد يجاريهم فيه سواهم. ولعل مرد ذلك إلى أمرين اثنين: أولهما عظم شأن هذا الكتاب لما شمله من الرواية والدراية، وتضمنه من المروي عن رسول الله ﷺ والمأثور عن الصحابة والتابعين من أقوال وآراء في التفسير فضلاً عما أودعه مؤلفه من معارف شتى، بعضها يتعلق بالفقه والأصول والتاريخ، وبعضها يتصل باللغة والقراءات والنحو والأدب. وثانيهما إقبال الأندلسيين قبل أن ينتهي إلى أيديهم كتاب الطبري وفيما بعد ذلك على الاشتغال بالتأليف في علوم القرآن وفي مقدمتها التفسير والقراءات والناسخ والمنسوخ وقد وجدوا في «جامع البيان» مصدراً عظيم الغناء اعتمدوه فيما صنفوه حول تلك العلوم ونظائرها.

ويمكن أن نرصد العناية الأندلسية بهذا الكتاب في :

1 ـ الرواية والدرس

فمما لا شك فيه أن الذين حملوا آثار الطبري إلى الأندلس سواء من المشارقة مثل أبي بكر أحمد بن الفضل الدينوري أو من الأندلسيين مثل أبي المطرف عبد الرحمن القنازعي كانوا، حين يحلقون في قرطبة وفي غير قرطبة من حواضر الأندلس لاسماع مصنفات الطبري ومؤلفاته، يولون التفسير منها، لما قدمنا، عناية خاصة: يروونه، ويقرئونه، ويجيزون به. ومن حلقات هؤلاء الرواة الأوائل لتراث الطبري انتشرت رواية «جامع البيان» وتعددت طرقها بين الأندلسيين في القرن الرابع وما تلاه، ونمثل لذلك بطريقين اثنين:

طريق أول في رواية تفسير الطبري

أبو بكر محمد بن خير (ت 575 هـ)

↓

أبو محمد عبد الرحمن بن عتاب (ت 520 هـ)

↓

أبو عبد الله محمد بن عتاب (ت 462 هـ)

↓

أبو المطرف عبد الرحمن القنازعي (ت 413 هـ)

↓

أبو الطيب أحمد بن سليمان الحريري (ت

↓

أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت 310 هـ)

طريق ثاني في رواية تفسير الطبري

أبو بكر محمد بن خير (ت 575 هـ)

↓

أبو بكر يحيى بن موسى (ت 541 هـ)

↓ ↓

أبو محمد عبد الله بن إبراهيم المعافري — أبو بكر حازم بن محمد المقري

↓

أبو عبد الله محمد بن عتاب

↓

أبو المطرف عبد الرحمن القنازعي

↓

أبو الطيب أحمد بن سليمان الحريري

↓

أبو جعفر الطبري (المؤلف)

ومن المفيد أن نشير إلى ما تميز به بعض هؤلاء الرواة من مزايا علمية مثل ما وصف به المترجمون الشيخ أبا محمد عبد الرحمان بن عتاب من كونه (حافظاً للقرآن العظيم، كثير التلاوة له، عارفاً برواياته وطرقه، واقفاً على كثير من تفسيره وغريبه ومعانيه مع حظ وافر من اللغة والعربية)[25] ولا شك أن مثل هذه المزايا كانت تسهم في تحبيب طلاب العلم في هذا التفسير وترغيبهم في روايته ودرسه.

2 ـ التلخيص والاختصار

تلقف الأندلسيون عدداً وافراً من الأمهات والأصول التي قرر العلماء أهميتها وتميزها في فنها بتقدير وإعجاب بالغين كان من جملة مظاهرهما الاعتناء باختصارها وتلخيصها حتى يعم تداولها وتتحقق فائدتها على أوسع نطاق.

وإذا كان تفسير الطبري لقيمته العلمية المشهود له بها ولضخامته المفرطة التي قيل عنه بسببها إنه لم يُرَ بَيْنَ التفاسير أكبر منه[26] قد شغل عدداً غير قليل من العلماء بتلخيصه واختصاره فإن الأندلسيين كانت لهم اليد الطولى في ذلك منذ أن وقع لهم الكتاب في النصف الأول من القرن الرابع. وقد اشتهر من مختصراتهم لـ (جامع البيان):

1 ـ مختصر أبي بكر أحمد بن عبد الله بن أيوب بن سليمان وهو من رجالات القرن الرابع. وقد ظفر مختصره، فيما يبدو، في عصره وبعد عصره، باهتمام

(25) أنظر، فهرسة ابن خير ص 58.

(26) أنظر، إنباه الرواة، ص 893.

الشيوخ وثنائهم، ومن هؤلاء ابن بشكوال (ت 578 هـ) الذي يقول عنه (وله اختصارٌ حسن في تفسير القرآن للطبري)[27].

2 ـ مختصر الفقيه أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن أحمد النحوي المعروف بابن اللجالش وكان فيمن حمله عنه الفقيه أبو بكر غالب بن عبد الرحمان بن عطية (ت 441 هـ) حين لقيه بمكة المكرمة، وكان يستوطنها، فصحبه ولازمه وقرأ عليه[28]. ولما عاد إلى الأندلس حدث بهذا المختصر، وقد عرفنا فيمن رووه عنه ولده القاضي أبو محمد عبد الحق (ت 481 هـ)، قال (وأخذت عنه ـ أي والده ـ مختصر كتاب الطبري الكبير تفسير القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد النحوي، أخبرني به عنه منه سماعاً وأجازه)[29]. وظل هذا المختصر متداولاً في حلقات الدرس بعد القرن الخامس حسب ما يستفاد من إشارة لأبي بشكوال[30].

3 ـ مختصر أبي يحيى محمد بن صمادح التجيبي (ت 419 هـ) وهو من بيت رئاسة وعلم، عرف أفراده، إلى جانب تصريفهم شؤون الحكم بإقبالهم على العلم والأدب وشغفهم بهما وتشجيعهم لأهلهما؛ بل إنهم لم يكتفوا بذلك بل تجاوزوه إلى المشاركة في التأليف والتصنيف مثلما هي حال صاحبنا أبي يحيى الذي كان يدرك شأن عصرييه من العلماء قيمة تفسير الطبري وأهميته ويحرص، مثلما كانوا يحرصون على نشره وإذاعته بين طلاب العلم؛ ومن ثم عنايته بتلخيصه واختصاره تحدوه رغبة أكيدة في تيسير الاستفادة من هذا الأثر الجليل للعلماء والمتعلمين على حد سواء حين إقامتهم وحين ظعنهم، وهو ما عبَّر عنه في تقديمه لعمله بقوله (وإنما آثرت الإيجاز ليقل جرم الكتاب ويسهل حمله في السفر ووجود المطلوب منه في الحضر، ويستوي فيه العالم والمتعلم).

ولتحقيق ذلك عمد ابن صمادح إلى كتاب الطبري يلخصهُ:

(27) أنظر، الصلة ج 1 ص 19 .
(28) أنظر، برنامج ابن عطية ص 44.
(29) نفسه، ص 53.
(30) أنظر، الصلة، 2: 505-506.

(أ) من حيث الشرح والتبيين بالاقتصار على (تفسير اللفظة غير الجارية على ألسنة الناس كافة ولا المتعارفة بين أكثرهم وتجاوزتُ ـ يقول ابن صمادح ـ المستعملة الفاشية التي لا يكاد يجهلها إلا من لم يؤت حظاً من العلم ولا شيئاً من المعرفة . . . وما ألفيت من التفسير والشرح معرباً عن الكلمة كافياً فيها لم أتجاوزه إلى التطويل . . . وما وجدت من المتعارف الذي لا يمكن تفسيره إلّا بمثله في البيان واحتجتُ إلى إظهار معنى فيه فسرتهُ بمعناه الذي فسر به دون لفظه على ما روي عن أئمة التفسير فيه)[31].

(ب) ومن حيث المواد المعرفية بعامة بتجريده (من القراءات، والأحكام، والإعراب، والمعاني، واللغات، والاشتقاقات، والأخبار وأكثر الروايات، والناسخ والمنسوخ في أكثره ومعظمه)[32].

(جـ) ومن حيث الروايات بالاكتفاء (من الروايات الكثيرة والاختلاف على رواية وروايتين وثلاث، اخترتُ منها أقربها إلى معرفة عامة الناس وأعرفها عندهم)[33].

وهو في ذلك كله مقتصر على الأصل، عنه ينقل ومنه يأخذُ، قال: (وكل ما نقلته فيه ـ أي المختصر ـ فمن جامع البيان عن تأويل آي القرآن لمحمد بن جرير الطبري أخذته ومنه استخرجته)[34]. وقد اجتهد ابن صمادح في الالتزام بالخطة التي رسمها لعمله في المقدمة، ونكتفي للتدليل على ذلك بمثال واحد نأخذه من اختصاره تفسير سورة الطور:

(والطور: والجبل الذي يدعى الطور، وقد تقدم ذكره، وكتاب مسطور مكتوب في «رق منشور» في صحيفة. و«البيت المعمور» الذي يعمر بكثرة غاشيته، ذكر أنه بيت في السماء بحيال الكعبة من الأرض يدخله كل يوم سبعون

(31) نفسه، ص 29-30.
(32) نفسه، ص 29.
(33) نفسه، ص 29.
(34) نفسه، ص 29.

ألفاً من الملائكة ثم لا يعودون فيه أبداً. والسقف المرفوع يعني بالسقف في هذا الموضع السماء التي هي سقف الأرض و «البحر المسجور» المملوء المجموع ماؤه بعضه في بعض، وقيل «البحر المسجور» الموقع المحمي من قوله عز وجل ﴿وإذا البحار سجرت﴾ مخففة الجيم. ﴿إن عذاب ربك لواقع﴾ يوم القيامة، ﴿يوم تمور السماء موراً﴾ تدور دوراً. ﴿وتسير الجبال سيراً﴾ عن أماكنها فتصير هباء منبثاً. ﴿فويل يومئذ للمكذبين﴾ بوقوع عذاب الله. ﴿الذين هم في خوض﴾ في فتنة واختلاط ﴿يلعبون﴾ غافلون[35]...

غير أنه كان يضطر أحياناً للخروج عن خطته في التلخيص والاختصار حين كان يرى أنَّ الهدف من تقديم هذه الآية أو تلك لا يتحقق إلاَّ بإيراد:

(أ) أسباب النزول كما نجد في المثال التالي ﴿أجعلتم سقاية الحاج﴾ إلى آخر الآية. روي أن رجلاً قال: ما أبالي ألا أعمل بعد الإسلام عملاً إلا أن أسقي الحاج. وقال آخر: ما أبالي ألا أعمل بعد الإسلام عملاً إلا أن أعمر المسجد الحرام. وقال آخر: الجهاد في سبيل الله أفضل. فزجرهم عمر بن الخطاب، وقال: لا ترفعوا أصواتكم عند منبر رسول الله ﷺ وكان يوم جمعة، ولكن إذا صليت الجمعة دخلت على رسول الله ﷺ فاستفتيته فيما اختلفتم فيه ففعل، فأنزل الله عز وجل الآية. وقيل: افتخر طلحة بن شيبة فقال العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه: أنا صاحب السقاية، القائم عليها، ولو شئت بت في المسجد. قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: لقد صليت إلى القبلة ستة أشهر قبل الناس، وأنا صاحب الجهاد فنزلت هذه الآية وما بعدها إلى قوله عز وجل ﴿إن الله عنده أجر عظيم﴾[36].

(ب) القراءات كما نجد في المثال التالي، وفيه يختصر تفسير قوله تعالى ﴿يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوْءاتكم وريشاً ولباس التقوى ذلك خير ذلك من آيات الله لعلهم يذكرون﴾ من سورة الأعراف «لباساً»: تلبسون. «يواري»

---

(35) نفسه، ج 2 ص 293-294.

(36) نفسه، ج 1 ص 243-244.

يستر «سوءاتكم» عوراتكم عن أعينكم وريشاً. وقرىء رياشاً فمن قرأ «رياشاً» فيحتمل أن يكون أراد به جمع الريش كذئب وذئاب، والرياش في كلام العرب: الأثاث وما ظهر من المتاع. والريش أيضاً: المتاع والمال. و «لباس التقوى» قيل: هو الإيمان والعمل الصالح. «ذلك خير» قيل من قرأ «لباس التقوى» بالرفع كان المعنىٍ: ولباس التقوى خير من الرياش. . .)[37].

(جـ) الأقوال والمرويات كما نجد في اختصاره تفسير قوله تعالى ﴿يسألونك عن الأنفال﴾: (قيل: هي الغنائم التي غنمها رسول الله ﷺ وأصحابه ببدر. وقيل: هي أنفال السرايا. وقيل: ما شذ عن المشركين إلى المسلمين من عبدوا دابة وما أشبه. وقيل: هي الخمس الذي جعله الله لأهل الخمس. وقيل ﴿يسألونك عن الأنفال﴾ بمعنى: يسألونك الأنفال. وأصل «النفل» في كلام العرب الزيادة. ﴿قل الأنفال لله والرسول﴾ قيل: كانت الأنفال بهذه الآية لله والرسول، فنسختها ﴿واعلموا أنَّما غنمتم من شيء فأنّ لله خمسه﴾ إلى آخر الآية)[38].

وقد حظي مختصر ابن صمادح بالتقدير والعناية، فتداوله فيما بينهم طلبة العلم وشيوخه بالقراءة والدرس على نحو ما يكشف عن ذلك السند التالي:

سند رواية مختصر ابن صمادح لتفسير الطبري

الأمير أبو يحيى محمد عبد الله بن محمد بن عبيد الله

↓

الفقيه المحدث أبو عبد الله محمد بن حسين (يعرف بأحد عشر)

↓

الفقيه الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن أسود الغساني

↓

السلطان أبو يحيى محمد بن أبي الأحوص معن بن صمادح

↓

---

(37) نفسه، ج 1 ص 196.

(38) نفسه، ج 1 ص 34-35.

أبو يحيى محمد بن صمادح (المختصر)(39)

3 ـ التأليف والتصنيف

وهـذا مجالٌ آخـر لعله أن يكون أقـدر من السابقين على بلورة أثـر أبي جعفر الطبري في نتاج الأندلسيين في التفسير وفي غير التفسير من علوم القرآن.

غيـر أن استقصـاء هـذا الأثـر في ذلـك النتـاج، وهـو من الـوفـرة بـالـدرجـة المعروفة، أمر لا يتسع له حيز هذه الفقرة، ومع ذلك فإننا سنجتهد في رصد مـظاهر منه نجلوها مجتزئين ببعض الأمثلة لها.

لقـد تمثـل أثـر الـطبـري في تـآليف المفسـرين الأنـدلسيين وتصـانيفهم في مستويين اثنين:

1 ـ المستوى المصدري

ونعني بذلك اعتماد المفسرين الأندلسيين كتاب (جامع البيان) مصدراً أفادوا منه إما:

1 ـ بالاقتباس منه والنقل عنه، وقد شملت نُقولُهم مختلف المعارف والفنـون التي تضمنها تفسير الطبري، فكـان منها مـا يتعلق باللغـة، والإعراب، والصـرف، والقراءات، وكان منها ما يتعلق بأسباب النزول، والناسـخ والمنسوخ، والمـرويات من الحديث وأقوال الصحـابة والتـابعين. وفيما يلي نـورد بعض الأمثلة الموضحـة المتعلقة بـ:

(أ) **أسباب النزول**، ومن ذلـك ما نقله ابن العـربي المعافـري (ت 543 هـ) عن الطبري في تفسير قوله تعالى **﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم﴾**(40)، قال: (وروى الطبري أن عمر رضي الله عنه رجع من عند النبي ﷺ وقد سمـر عنده ليلة فوجد امرأته قد نامت فأرادها فقالت: قد نمت، فقال: ما نمت. ثم وقـع عليها

(39) أنظر، المطري، ص 34-35.

(40) سورة البقرة، آية: 187.

وصنع كعب بن مالك مثله. فغدا عمر رضي الله عنه على النبي ﷺ فقال: أعتذر إلى الله وإليك فإن نفسي زينت لي مواقعة أهلي، فهل تجد لي من رخصة؟ فقال: لم تكن بذلك حقيقاً يا عمر. فلما بلغ بيته أرسل إليه فأنبأه بعذره في آية من القرآن[41].

(ب) **الناسخ والمنسوخ**، ومن ذلك ما نقله أبو جعفر أحمد الخزرجي (ت 582 هـ) عن الطبري في قوله تعالى **﴿الوصية للوالدين والاقربين﴾**[42]: (. . . قال محمد بن جرير: فرض الوصية للأقربين ممن لا يرث معكم غير منسوخ، وإنَّما المنسوخ فرض الوصية للوالدين نسخته آية المواريث)[43].

(جـ) **المأثور**، ومن ذلك ما نقله ابن عطية (ت 546 هـ) عن تفسير الطبري في قوله تعالى **﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب﴾**[44]، قال: (وحكى الطبري عن ابن عباس أنه قال: معنى الآية يمحو الله ما يشاء ويثبت من أمور عباده إلا السعادة والشقاء والآجال فإنه لا محو فيها. . . وأسند الطبري عن إبراهيم النخعي أن كعباً قال لعمر بن الخطاب: يا أمير المؤمنين لولا آية في كتاب الله لأنبأتك بما هو كائن إلى يوم القيامة. قال: وما هي؟ قال: **﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أُمّ الكتاب﴾**.

(د) **المعاني**، وذلك مثلما نقله ابن العربي في تفسير قوله تعالى **﴿قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها﴾**[45]: (وأما سبب صلاة النبي ﷺ إلى بيت المقدس ففيه قولان: إنَّ النبي ﷺ فعل ذلك (تآلفاً لليهود) وليسهل عليهم اتباع الدين لاستوائهم في القبلة. قاله الطبري)[46]. ومثلما نقله ابن عطية في تفسير قوله تعالى **﴿ولله يسجد من في السماوات والأرض طوعاًوكرهاً، وظلالهم بالغدو**

---

(41) أنظر، أحكام القرآن، ج 1 ص 89.

(42) سورة البقرة، آية: 180.

(43) أنظر، نفس الصباح في غريب القرآن وناسخه ومنسوخه ص 45.

(44) سورة الرعد، آية: 39.

(45) سورة البقرة، آية: 144.

(46) أنظر، الناسخ والمنسوخ ص 46.

والآصال﴾[47]: وقوله تعالى: ﴿ولله يسجد﴾ الآية يحتمل ظاهر هذه الألفاظ أنه جرى في طريق التشبيه على قدرة الله وتسخر الأشياء له فقط، ويحتمل أن يكون في ذلك طعن على كفار قريش وحاضري محمد عليه السلام، أي إن كنتم أنتم لا توقنون ولا تسجدون فإن جميع من في السماوات والأرض لهم سجود لله تعالى، وإلى هذا الاحتمال نحا الطبري... وقوله ﴿وظلالهم بالغدو والآصال﴾ إخبار عن أن الظلال سجود لله تعالى بالبكر والعشيات. قال الطبري: وهذا كقوله تعالى ﴿أولم يروا إلى ما خلق من شيء يتفيأ ظلاله عن اليمين والشمائل سجدا لله﴾[48] قال: وذلك هو فيئه بالعشي)[49].

ومما يتصل بذلك توجيه ما تكرر من الآيات لفظاً أو اختلف بتقديم أو تأخير أو بعض زيادة في التعبير، وهو موضوع عُني به ابن الزبير الغرناطي (ت 708 هـ) الذي وجدناه في كتابه (ملاك التأويل) يفيد من الطبري في توجيه قوله تعالى من سورة براءة ﴿قل لا تعتذروا...﴾[50] الآية وينقل حاصل قوله فيها[51].

2 - **بالنقد والتعقب**، وقد شمل ذلك جملة موضوعات، نمثل لاثنين منها، هما:

(أ) **اللغة** وذلك مثلما نجد عند ابن عطية في تفسير لفظة (سحت) في قوله تعالى ﴿سماعون للكذب أكّالون للسحت﴾[52]: (قال الطبري: أصل السحت كلب الجوع. يقال فلان مسحوت المعدة إذا كان لا يلفى أبداً إلّا جائعاً يذهب ما في معدته فكان الذي يرتشي به من الشره محل ما بالجائع أبداً لا يشبع... وفي عبارة الطبري بعض اضطراب لأنّ مسحوت المعدة هو مأخوذ من الاستيصال والذهاب، وليس كلب الغرث أصلاً للسحت، والسحت الذي عنى أن اليهود

(47) سورة الرعد، آية: 15.
(48) سورة النحل، آية: 48.
(49) أنظر المحرر الوجيز، ج 10 ص 30، 31.
(50) سورة براءة، آية: 94.
(51) أنظر، ملاك التأويل ج 1 ص 598-603.
(52) سورة المائدة، آية: 42.

يأكلونه هو الرشا في الأحكام والأوقاف التي توكل ويرفد أكلها بقول الأباطيل وخدع العامة ونحو هذا)[53]. وفي تفسير لفظة الحمد من سورة الفاتحة نجد ابن عطية يرد على الطبري بقوله (وذهب الطبري إلى أن الحمد والشكر بمعنى واحد، وذلك غير مرضي. وحكي عن بعض الناس أنه قال «الشكر ثناء على الله بأفعاله وأنعامه، والحمد ثناء بأوصافه». قال القاضي أبو محمد: وهذا أصح معنى من أنهما بمعنى واحد. واستدل الطبري على أنهما بمعنى بصحة قولك: الحمد لله شكراً، وهو في الحقيقة دليل على خلاف ما ذهب إليه لأن قولك شكراً إنما خصصت به الحمد أنه على نعمة من النعم)[54].

(ب) **القراءات**، ومن ذلك ما نجد عند ابن عطية في تفسيره قوله تعالى **﴿ولكل وجهة هو موليها﴾**[55]: (وحكى الطبري أن قوماً قرأوا «ولكلِّ وجهةٍ» بإضافة كل إلى وجهة، وخطأها الطبري وهي متجهة، أي: فاستبقوا الخيرات لكل وجهة ولا تعترضوا فيما أمركم بين هذه وهذه، إنما عليكم الطاعة في الجميع)[56].

2 ـ المستوى المنهجي

ولسنا نعني به طرائق المفسرين الأندلسيين في معالجة النص القرآني والنظر إليه فهذه لا شك أنها تختلف من مفسر لآخر باختلاف نزعاتهم العلمية الغالبة على كل منهم من فقهية وبيانية وما أشبه. ولكننا نقصد به ما غلب على أعمال أولئك المفسرين من تصورات فكرية وعقدية نابعة من المذهبية السنية، وهي مذهبية كان لها الغلبة في الساحة الفكرية بالأندلس دون سواها من المذهبيات كالمذهبية الشيعية والمذهبية الاعتزالية بفضل عوامل متعددة ليس هنا موضع شرحها. وأغلبُ الظن أن تفسير أبي جعفر الطبري، وقد أودعه مرويات أهل السنة والجماعة وأقوالهم المأثورة كان له أثر بعيد في معالجة المفسرين الأندلسيين للنص القرآني

---

(53) أنظر، المحرر الوجيز، ج 5 ص 107.

(54) نفسه، ج 1 ص 63.

(55) سورة البقرة، آية: 148.

(56) أنظر، المحرر الوجيزج 5 ص 107.

وتحليلهم لمعانيه وأحكامه، وهو ما ثبت أساساً هاماً وعظيم القيمة من الأسس التي بنى عليها أولئك المفسرون تفاسيرهم ونعني به الرد على أهل الجدل والباطنية ومناقشتهم ودحض دعواهم، وقد صرح بعضهم بذلك فقال ابن عطية وهو بصدد الحديث عن الخطة التي رسمها لتفسيره (. . . وأثبتُ أقوال العلماء في المعاني منسوبة إليها على ما تلقى السلف الصالح رضوان الله عليهم كتاب الله من مقاصده العربية السليمة من إلحاد أهل القول بالرموز وأهل القول بعلم الباطن وغيرهم، فمتى وقع لأحد من العلماء الذين قد حازوا حسن الظن بهم لفظٌ ينحو إلى شيء من أغراض الملحدين نبهت عليه. . .)[57]، وذكر القرطبي وهو يتحدث عن مضامين تفسيره (الرد على أهل الزيغ والضلالات)[58] وسلك بعضهم أسلوباً آخر في مواجهة أهل الزيغ وذلك بإهمال آرائهم ونظرياتهم مثل أبي حيان الذي صرح في مقدمة تفسيره بتركه أقاويل الصوفية (ومعانيهم التي يحملونها الألفاظ (. . . و) أقوال الملحدين الباطنية المخرجين الألفاظ القريبة عن مدلولاتها في اللغة إلى هذيان افتروه على الله تعالى وعلى علي كرم الله وجهه وعلى ذريته)[59].

تلك ألوان من التأثير الذي كان لتفسير الطبري على نشاط المشتغلين من شيوخ العلم وطلابه بالقرآن وعلومه في الأندلس، وهي دالة، بلا شك، على تقديرهم جميعاً لهذا المصنف الجليل في المكتبة القرآنية، وقد عبر عن هذا التقدير غير واحد منهم[60]، غير أن ابن حزم ربما كان أبلغهم في ذلك فقد وضع، وهو في أوج الشعور بـ«أندلسيته» تفسير الطبري حيث كان يرى مكانته اللائقة به في صدارة ما ألف من تفاسير، فقال مباهياً أهل بر العدوة بتفسير بقي بن مخلد بأنه (الكتاب الذي أقطع قطعاً لا أستثني فيه أنّه لم يؤلف في الإسلام تفسير مثله ولا تفسير محمد بن جرير الطبري ولا غيره)[61].

---

(57) نفسه، أ 1 ص 5.
(58) أنظر، الجامع لأحكام القرآن، ج 1 ص 3.
(59) أنظر، البحر المحيط ج 1 ص 5.
(60) أنظر، المحرر الوجيز ج 1 ص 19، والتسهيل ج 1 ص 16.
(61) أنظر، النفح ج 3 ص 168، وجذوة المقتبس ص 167.

2 ـ تراث الطبري في التاريخ:

ولـه فيه عمـلان هامـان، هما: (تـاريخ الـرسـل والملوك) أو (تـاريـخ الأمم والملوك)، و (ذيل المذيل). فأما الأول فهو كتـاب في التاريـخ العام أي من بـدء الخليقـة إلى عصره، ضمنـه الطبـري من المرويـات والأخبار وأقـوال السابقين من الإخباريين ورسائلهم وكتبهم في ذلـك ما ليس يُلفى إلاّ بين دفتيـه، لهذا كـان بحق (أجل كتاب في بابه)[62] على حد تعبير القفـطي. وأما الكتـاب الثاني فقـد أرَّخ فيه لـ (من قتل أو مات من أصحـاب رسول الله ﷺ في حيـاته أو بعـده... ثم ذكر من مـات من التابعين والسلف بعـدهم، ثم الخالفين إلى أن بلغ شيـوخه الـذين سمـع منهم وجملاً من أخبارهم ومـذاهبهم)[63] وإضافـة إلى ذلك أبـواباً في أسمـاء الرواة والمحدثين فجاء، كما يقول ياقوت، (من محاسن الكتب وأفاضلها)[64].

وإلى هذه المزايا في الكتابين دعت الأندلسيين إلى الاهتمام بتـراث الطبـري في التاريخ جملةُ أمور أخرى قد يكون من أهمها أمران اثنان: أولهما استيقانُهم من عدالة الطبري كمسند وراوٍ للأحداث والوقائع وهذا ما شهد له به بعضهم كابن حزم الـذي يعتبره من (ثقات أهل التاريخ)[65] وابن العربي الـذي يحث على الأخذ عن الطبري في معرض تحذيره (من المفسرين، والمؤرخين، وأهل الآداب بأنهم أهـل جهالة بحرمان الدين أو على بدعة مصرين، فلا تبالوا بما رووا، ولا تقبلوا رواية إلاّ عن أئمَّة الحديث، ولا تسمعوا لمؤرخ كلاماً إلا للطبري)[66].

وثانيهما إقبـالهم، حين وقعت لهم آثار الـطبري التـاريخية، في وعي كـامل بأبعاد التاريخ العلمية واستشعار عميق لمقاصده التربوية، على الاشتغال بالتصنيف في التاريخ على مستوييه العـام والخاص بمـا يشمله أولهما من العصـور الإسلاميـة التاريخية في المشرق والمغرب وبما يستوعبُه ثانيهمـا من تراجم الـرجال وطبقـاتهم

(62) أنظر، إنباه الرواة، 89:3.
(63) أنظر، معجم الأدباء، ج 18 ص 1.
(64) نفسه، ج 18 ص 1.
(65) أنظر رسالته (أسماء الخلفاء والولاة وذكر مددهم) ملحقة بكتاب (جوامع السيرة) ص 355.
(66) أنظر، العواصم من القواصم ص 247-148.

وأنسابهم، فكان أن وجدوا في أثري الطبري سالفي الذكر ما انتفعوا به غاية النفع فيما ألفوا وصنفوا.

وسنُعنى في الفقرات التالية برصد مظاهر من اعتناء الأندلسيين بالتراث التاريخي للطبري في مجالات:

(أ) الرواية والدرس

انتقلت مصنفات الطبري في التاريخ إلى الأندلس على يد علماء من المشرق مثل أبي بكر أحمد بن الفضل الدينوري الذي كان فيما سمع من شيخه الطبري (كتابه في التاريخ المعروف بـ «ذيل المذيل»[67]). أو على يد علماء من الأندلسيين مثل أبي عمر يوسف الهمداني الذي سمع من تلاميذ الطبري كأبي الطيب الجزري وأبي محمد الفرغاني وكتب عنهم فيما كتب من آثاره (تاريخ الملوك[68] والذيل)[69].

ومن حلقات الدينوري والهمداني وأمثالهما من شيوخ العلم الذين عُنوا برواية كتب الطبري التاريخية والتحديث بها تخرجت أفواج الطلاب تحمل هذين الأثرين الهامين من آثار الطبري وتُسمعهما وتُقرئهما، وبذلك تعددت طرق رواية هذين الأثرين بين الأندلسيين على نحو ما نرى في الأمثلة التالية:

1 ـ طريق أول في رواية «ذيل المذيل»

أبو عبد الله محمد بن أبي نصر الحميدي

↓

أبو محمد علي بن امحمد بن حزم

↓

---

(67) أنظر، جذوة المقتبس ص 131.

(68) كان الأندلسيون يطلقون عليه اسم (التاريخ الكبير). أنظر، الاستيعاب ج 1 ص 165، وجامع البيان ص 285.

(69) أنظر، تاريخ علماء الأندلس ص 206.

أبو عمر أحمد بن محمد بن الجسور

↓

أبو بكر أحمد بن الفضل الدينوري

↓

أبو جعفر محمد بن جرير الطبري[70]

2 ـ طريق ثانٍ في رواية «ذيل المذيل»

أبو بكر محمد بن خير

↓

أبو الحسن علي بن مومي الجذامي

↓

أبو عمر يوسف بن عبد الله

↓

أبو عمر أحمد بن محمد الأموي

↓

أبو بكر أحمد بن الفضل الدينوري

↓

أبو جعفر محمد بن جرير الطبري[71]

3 ـ طريق في رواية تاريخ الأمم والملوك (التاريخ الكبير)

أبو عبد الله محمد بن أبي نصر الحميدي

↓

أبو عمر يوسف بن عبد الله

↓

أبو عمر يوسف بن محمد بن الجسور

↓

أبو بكر أحمد بن الفضل الدينوري

---

(70) أنظر جدوة المقتبس ص 107.

(71) أنظر، فهرسة ابن خير ص 277.

أبو جعفر محمد بن جرير الطبري[72]

ولا شك أن تعدد طرق رواية تراث الطبري التاريخي يدل على ما حظي به لدى الشيوخ والطلاب من إعجاب وتقدير أصبح بهما معدوداً ضمن الأعلاق التي كان هؤلاء وأولئك يحرصون على اقتنائها ويتغالون في ثمنها حتى لقد بيعت نسخة من (تاريخ الأمم والملوك) بصلة الفرغاني بخط ابن ملول الوشقي مع كتب أخرى[73] في تركة أبي الوليد محمد بن يحيى الغافقي (ت 433 هـ) بعد أن (أغلي فيها حتى لقومت الورقة في بعضها بربع مثقال)[74].

(ب) التلخيص والاختصار

عالج الأندلسيون ألواناً من النشاط التأليفي، عدا ما كانوا يضعونه ابتداء من مؤلفات في شتى المعارف والفنون، تمثلت في اختصار الآثار المشرقية التي استجيدت واعتبرت أمهاتٍ وأصولاً في فنونها أو الجمع بين بعضها أو وضع صلات وتكملات لبعضها الآخر.

وكان لا بد لكتاب جليل القدر، عظيم القيمة ككتاب (تاريخ الرسل والملوك) أن يظفر من ذلك اللون من النشاط التأليفي عند الأندلسيين بحظ غير يسير يتجلى فيما وضعوا لهذا الكتاب من مختصرات وصلات نمثل لها بـ :

1 ـ مختصر غريب بن سعيد القرطبي (ت 370 هـ)، وأغلب الظن أنَّ ما بأيدي الناس، وهو صلة تعريب لتاريخ الطبري (بأخبار المشرق والمغرب والأندلس)[75] ليس يمثل إلاّ الجزء الثاني من عمل عريب، أما الأول فقد عني فيه

---

(72) أنظر، صلة الخلف بموصول السلف ص 157.

(73) مثل (إصلاح المنطق) و (الغريب المصنف) و (نوادر ابن الأعرابي).

(74) أنظر، التكملة ج 1 ص 122.

(75) نشرت الصلة المتعلقة بأخبار المشرق (من سنة 291 إلى سنة 320) ملحقة بتاريخ الرسل والملوك في طبعته الأربية بعناية «المستشرق دي خويه والعربية بعناية الأستاذ محمد أبي الفضل إبراهيم. أما الصلة المتعلقة بأخبار المغرب والأندلس فقد نشرها المستشرق الهولاندي دوزي ملحقة بتاريخ ابن عذاري.

انظر: F. Pons Boigues. Los historiadores Y geograjos arabigo-espanoles P. 185.

باختصار كتاب التاريخ الكبير، ومما يؤكد لنا أن عمل عريب قام على الاختصار والإكمال أن الذين عرضوا له من القدامى. وفيهم رواةٌ نقدةٌ أثبات، ذكروه بما يفيد ذلك، فابن سعيد (ت 685 هـ) من الأندلسيين يقول عنه (وعريب بن سعيد القرطبي له «اختصار تاريخ الطبري»... وأضاف إليه تاريخ إفريقية والأندلس)[76] وابن عبد الملك المراكشي (ت 703 هـ) من المغاربة يقول في ترجمته بعريب (وله مصنفات منها تاريخه الذي اختصره من تاريخ أبي جعفر الطبري وأضاف إليه أخبار إفريقية والأندلس)[77].

ومن الجدير بالإشارة هنا أن غريباً أفاد في صلته التي وصلتنا من صلة أخرى كان وصل بها أصل الطبري من التاريخ الكبير أحد مشاهير تلامذته وهو أبو محمد عبد الله بن محمد جعفر الفرغاني (ت 370 هـ) ونُقُولُ عريب من صلة الفرغاني هي كل ما تبقى في أيدي الباحثين اليوم من هذه الصلة[78] التي كانت متداولة في الأندلس في القرن الرابع وما تلاه[79].

وأغلب الظن، بعد هذا وذاك، أنَّ عمل عريب بمثل هذه الصورة، أي بكونه مختصراً للكتاب الضخم الجم الفائدة، وتكملة له شملت أخبار المشرق والمغرب، هو ما أظفره تنويه العلماء وثناءهم ومنهم ابن سعيد المذكور آنفاً فقد ذكر أنَّ اختصار عريب لتاريخ الطبري (قد سعد باغتباط الناس به)[80] وأشار ابن عبد الملك المراكشي المتقدم الذكر بمعرفة عريب بالتاريخ[81] ثم وصف مختصره بأنه (كتاب ممتع)[82].

---

(76) أنظر، النفح، ج 3 ص 183، وعنه ينقل مؤلف تاريخ الفكر الأندلسي ص 206.
(77) أنظر، الذيل والتكملة، السفر الخامس، القسم الأول، ص 142.
(78) أنظر، ذيول تاريخ الطبري ص 135، 145، 152، 155.
(79) أنظر، طبقات الأمم ص 183، والتكملة ج 1 ص 122.
(80) أنظر، النفح ج 3 ص 182.
(81) قال عنه بعد أن ذكر تفننه في مختلف المعارف والعلوم بأنَّه كان (تاريخياً تامَّ المعرفة بالأخبار) أنظر، الذيل والتكملة، السفر الخامس، القسم الأول ص 142.
(82) نفسه السفر الخامس، القسم الأول ص 142.

وأبلغ من هذا وذاك في تصوير مكانة مختصر عريب وصلته في نفوس علماء الغرب الإسلامي بعامة الحكايةُ التاليةُ:

ذكر ابن سعيد أن أبا الحسن علياً بن مروان الزناطي الكاتب (كان كثيراً ما يستعير الكتب، فإذا طُلبت منه فكأنها ما كانت، فذكر لبعض أصحابه ـ وهو ابن الربيب المؤرخ ـ أنَّ عنده نسخة جليلة من تاريخ عريب الذي لخَّصَ فيه تاريخ الطبري واستدرك عليه ما هو من شرطه وذيَّل ما حدث بعده، فأرسل إليه في استعارته، فكتب إليه: يا أخي، سدد الله آراءك، وجعل عقلك أمامك لا وراءك، ما يلزمني من كونك مضيعاً أن أكون كذلك، والنسخة التي رمت إعارتها هي مؤنستي إذا أوحشني الناس، وكاتم سري إذا خانوني، فما أعيرها إلاّ بشيء أعلم أنك تتأذى بفقده إذا فقد جزء من النسخة وأنا الذي أقول:

آنس أخي الفضل كتاب أنيق — أو صاحب يعنى بود وثيق
فإن تعره دون رهن به — تخسره أو تخسر وداد الصديق
وربما تخسر هذا وذا — فاسمع، رعاك الله، نصح الشفيق

وأجاب المخاطبُ، وهو ابن الربيب، برسالة نصها: (مثلك يفيد تجربة قد نفق عليها عمر، وضل عن فوائدها غر غمر، وقد أنفدت رهناً لا يسمح بإخراجه من اليد إلا ليدك، فتفضل بتوجيه الجزء الأول، فأنا أعلم أنه عندك مثل ولدك. . .)[83].

2 ـ مختصر أبي زيد عبد الرحمان ابن الصقر الأنصاري (ت 523 هـ)، وكان في شيوخه من عُرف باعتنائه بتراث الطبري وتقديره له مثل أبي بكر غالب بن عطية وأبي بكر بن العربي، ونقدر أنهم حدثوه بهذا التراث ومن ضمنه «تاريخ الرسل والملوك» و«ذيل المذيل» اللذان أفاد منهما في تأليف كتابه (مختصر السير والمغازي من سير ابن إسحاق وتاريخ أبي جعفر الطبري)[84].

3 ـ مختصر أبي محمد عبد الحق الأزدي الإشبيلي (ت 628 هـ) وكان له في

(83) أنظر النفخ، ج 3 ـ ص 301-302.
(84) أنظر، جذوة الاقتباس، القسم الثاني ص 408-409.

كثير من فنون العلم، ومنها التاريخ، (حظ وافر، وعلم ماهر)[85] مما نتصور معه أهمية عمله الذي لخّص فيه كتاب الطبري في التاريخ[86].

(جـ) التأليف والتصنيف.

انعكس أثر التراث التاريخي للطبري على تآليف الأندلسيين ومصنفاتهم في التاريخ على مستويين اثنين:

(أ) المستوى المصدري

وفيه نستكشف ما انتفع به مؤرخو الأندلس في تآليفهم عن تاريخ المشرق وأخباره من الطبري فيما ضمّنه كتابه (تاريخ الرسل والملوك) و (ذيل المذيل) من مادة إخبارية عن عصور ما قبل الإسلام انطلاقاً من بدء الخليقة، وعصور ما بعد الإسلام متمثلة في الخلافة الراشدية والدولتين الأموية والعباسية.

ويمكننا أن نميز في هؤلاء المؤرخين، من حيث طبيعة المادة التي أفادوها من تَارِيخَيْ الطبري، فئتين اثنتين: أولاهما عُنيت بالتصنيف في التاريخ العام، ونعني به تاريخ ما قبل الإسلام وما بعده، ومن أشهر مؤلفات هذه الفئة كتاب (جوامع أخبار الأمم)[87] للقاضي أبي القاسم صاعد بن أحمد الطليطلي (ت 462 هـ) وكتاب الفقيه أبي جعفر بن عبد الحق الخزرجي القرطبي (ت 6 هـ) و (هو كتاب كبير بدأ فيه من بدء الخليقة إلى أن انتهى في أخبار الأندلس إلى دولة عبد المومن)[88]. ومع أن هذين المؤلفين لم ينتهيا إلينا فإننا نكاد نجزم بأنّ صاحبيهما أخذا عن الطبري وانتفعا به وخاصة صاعداً فإنه تلمذ على شيوخ، منهم ابن حزم، كانوا يقدرون شخصية الطبري التاريخية، بل العلمية بعامة لفضلها وأمانتها وصدقها[89]،

(85) أنظر، عنوان الدراسة ص 193.

(86) نفسه ص 193.

(87) أنظر. النهج ج 2 ص 123.

(88) أنظر، تاريخ الفكر الأندلسي ص 240.

(89) أنظر، رسالة أصحاب الفتيا من الصحابة ملحقة بجوامع السيرة ص 334.

وكان صاعد نفسه معجباً بالطبري مقدراً لجهوده في التأليف[90].

وممن يمكن إدراجهم ضمن هـذه الفئة من المؤرخين مؤلفو كتب المعارف العامة مثل ابن عبد ربه (ت 328 هـ) الذي أفاد من الطبري في كثير من الأخبار التاريخية التي ضمنها (العقد الفريد)[91].

وثانية الفئتين هي التي انصرف اهتمامها إلى الاشتغال بالتأريخ لصدر الإسلام وعصريْ الأمويين والعباسيين، وأشهر أفراد هذه الفئة رجلان اثنان هما ابن حزم (ت 456 هـ) وابن عبد البر (ت 463 هـ). كان الأول توفر على (درس تاريخ الطبري دراسة فهم وتمعن)[92] أتاحت له الانتفاع بمواده الإخبارية فيما أرَّخ به من مصنفات للسيرة النبوية والدولتين الأموية والعباسية، وهو ما تشهد به الإشارات والنُقول التاريخية التي ذكرها أحياناً معزوة للطبري كقوله وهو يتحدث عن موسى بن جعفر (وكان موسى هذا على السنة، يختلف إلى أصحاب الحديث، قال الطبري «ويتختم في اليسار»[93] وساقها أحياناً أخرى دون ذكر لمصدرها وهي للطبري. والأمثلة على ذلك مبْثوثة في كتبه ورسائله التاريخية لا تخطئها عين الدارس[94].

وأما ثاني الرجلين وهو ابن عبد البر فقد كان بدوره معنياً بتراث الطبري في التاريخ وقد روى كتابيه فيه بغير ما طريق بسنده المتصل بمؤلفه، وكان يخبر بهما ويحدث ويجيز. وقد أفاد ابن عبد البر من هذين الكتابين واعتمدهما، ولا سيما الثاني منهما، فيما ألف من تاريخ للسيرة النبوية وتراجم الصحابة والأئمة، ونص في مقدمة كتاب (الاستيعاب) على ذلك فقال: (وما كان فيه ـ أي الاستيعاب ـ لأبي جعفر الطبري فمن كتابه المسمى «ذيل المذيل»[95]. وبلغت نقوله عنه نيفاً ومائة، نكتفي في التمثيل لها بمثالين، أولهما ورد في ترجمة جابر بن ظالم بن حارثة:

---

(90) أنظر، طبقات الأمم ص 183-184.
(91) أنظر، العقد الفريد، ج 2 ص 347، ج 5 ص 875.
(92) أنظر، تاريخ الفكر الأندلسي ص 213.
(93) أنظر، جمهرة أنساب العرب ص 62.
(94) نفسه ص 327 وأنظر، جوامع السيرة.
(95) أنظر، الاستيعاب ج 1 ص 23.

(ذكره الطبري فيمن وفد على النبي ﷺ من طي، قال: وكتب له رسول الله ﷺ كتاباً فهو عندهم)[96]. والمثال الثاني نأخذه من ترجمة مالك بن نويرة: (قال الطبري: بعث النبي ﷺ مالك بن نويرة على صدقة بني يربوع، وكان قد أسلم هو وأخوه متمم بن نويرة الشاعر، فقتل خالد بن الوليد مالكاً يظن أنه ارتد حين وجهه أبو بكر لقتال أهل الردة، واختلف فيه هل قتله مسلماً أو مرتداً؟ وأراه ـ والله أعلم قتله خطأ. وأما متمم فلا شك في إسلامه)[97].

(ب) المستوى المنهجي

ولم يقف أثر الطبري في مجال التأليف والتصنيف لدى المؤرخين الأندلسيين عند حد النقل والاقتباس، بل إنه تعداه إلى المنهج الذي اعتمدوه في مؤلفاتهم. وكان منهج الطبري أشبه شيء بمنهج المحدثين من حيث اعتماده الإسناد في تأدية الخبر والرواية بالنص الذي تلقيا به ودونوا نقد أو تحقيق وهو ما يحقق شروط تقي الدين السبكي في المؤرخ وهي: الصدق، واعتماد اللفظ دون المعنى، والتثبت في النقل، وتسمية المنقول عنه[98]. وقد عبر الطبري عن الخطوط الرئيسية لمنهجه فقال (وليعلم الناظر في كتابتها أن اعتمادي في كل ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أني راسمه فيه، والآثار التي أنا مسندها إلى رواتها دون ما أدرك بحجج العقول وأستنبط بفكر النفوس... فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه أو يستشنعه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجهاً من الصحة ولا معنى في الحقيقة فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا وإنما أتى في بعض ناقليه إلينا وأنا إنما أدينا ذلك على نحو ما أدي إلينا)[99].

وقد ترسم منهج الطبري هذا مؤرخو الأندلس مثل ابن الفرضي (ت 403 هـ) الذي نجده يحدد في مقدمة كتابه عن تاريخ علماء الأندلس أسانيده التي تحدد

---

(96) نفسح ج 1 ص 223.

(97) نفسه، ج 3 ص 1362.

(98) أنظر قاعدة في الجرح والتعديل ص 32.

(99) أنظر، تاريخ الرسل والملوك ج 1 ص 29.

بدورها مصدرية الرواية والخبر التاريخيين عنده،[100] ومثل ابن عبد البر (ت 463 هـ) الذي نجده، شأن سابقه، يُعنى في مقدمة كتابه عن تاريخ الصحابة المسمى (الاستيعاب في معرفة الأصحاب) بتحديد أسانيده وتعيين طرقها[101] وهو ما يحقق هدف المنهج الذي رسمه الطبري في مقدمة تاريخه وهو توثيق الخبر التاريخي مسنداً إلى رواته. ومما ينبغي أن نشير إليه هنا أن طريقة الطبري في التأريخ للأحداث والوقائع خاصة منها المتعلقة بالعصور الإسلامية كانت تقوم على الترتيب الحولي، أي رواية الأحداث والوقائع على نظام التسلسل الزمني عاماً بعد عام. وقد كان لهذه الطريقة صدى في بعض التآليف والمدونات التاريخية الأندلسية نمثل لها بتاريخ الرازيين أحمد بن محمد بن موسى وابنه عيسى (ت 4 هـ) وبكتاب (المن بالإمامة) لابن صاحب الصلاة (ت 594 هـ).

3 ـ تراث الطبري في الحديث:

كان للطبري باعٌ طويلٌ في الحديث تجلى في المعرفة بمعانيه وغريبه وطرقه وفقهه وسننه ورجاله ورواته كما تجلى في قدرته على تصحيح الأحاديث والآثار والجمع بين معانيها المختلفة والاستنباط منه مما دفع ببعضهم إلى أن يقول عنه بأنه كان (كالمحدث الذي لا يعرف إلاَّ الحديث)[102] وببعضهم الآخر إلى أن يعده في كبار المحدثين ويدرجه في طبقتهم مثل الترمذي والنسائي[103].

وللطبري تصانيف عدة في الحديث[104] غير أنَّ أشهرها كتابه (تهذيب الآثار وتفصيله معاني الثابت عن رسول الله ﷺ من الأخبار) فهو يعتبر معرفاً لتلك المعرفة ومجلى لمختلف جوانبها، ألفه على ترتيب المسانيد ملتزماً بـ (ذكر ما صحَّ عنده

(100) أنظر، تاريخ علماء الأندلس ص 322.

(101) أنظر، الاستيعاب ج 1 ص 20-24.

(102) أنظر، معجم الأدباء، ج 18 ص 61.

(103) نفسه ج 18 ص 62.

(104) منها: (أحاديث غدير خم) و (حديث الطير) و (طرق الحديث) و (المسند المجرد) الخ. أنظر، معجم الأدباء، ج 18 ص 65 وتذكرة الحفاظ، ج 2 ص 146.

سنده من الحديث عن رسول الله ﷺ وترك ما لم يصح عنده سندهُ)[105].

وإذا ذكرنا أن الأندلس كان (اشتهر بها العلم والحديث في المائة الثالثة بابن حبيب ويحيى بن يحيى وأصحابهما ثم ببقي بن مخلد ومحمد بن وضاح)[106] وبهذين الآخرين صارت الأندلسُ دار حديث وإسناد أدركنا حرص أصحاب الرحلة إلى المشرق من الأندلسيين خلال هذه الفترة على غشيان مجالس المحدثين والرواية عنهم، وكان أبو جعفر الطبري من مبرزي شيوخ هذا العلم وكان اسمه ارتفع ذكره بما ألف فيه وصنّف ولا سيما كتابه (تهذيب الآثار) الذي نال من تقدير طلاب الحديث ما لم ينله كتابٌ آخر من كتب الطبري في هذا الفن. وقد عرفنا ممن عني بهذا الكتاب من مهاجرة الطلاب الأندلسيين بالمشرق أبا عمر يوسف بن محمد الهمداني[107]، وأبا زكرياء يحيى بن مالك بن عائذ،[108] وكلاهما سمع عن تلاميذ الطبري مثل أبي الطيب الجزري[109] وأبي محمد عبد الله الفرغاني[110]، وكلاهما، أي الهمداني وابن عائذ، حلّق لنشر العلم والحديث حين قفلَ إلى بلده الأندلس[111]، وكان لمزاياهما الخلقية والعلمية من سلامة دين وحسن يقين، وثقة وخيارة، وصحة قلم، وحسن كتابة[112] أثر بعيد في إقبال الطلاب عليهما وحرصهم على رواية ما كانا يحملانه من تراث الطبري بعامة وفي الحديث بخاصة مما نتج عنه، فيما نقدر، تعددٌ في طرق رواية (تهذيب الآثار) بين الأندلسيين، احتفظ لنا منها ابن خير بطريقين نوردهما فيما يلي:

---

(105) أنظر مقدمة الأستاذ محمود شاكر لمسند علي بن طالب من تهذيب الآثار ص 120.

(106) أنظر، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ ص 140.

(107) أنظر، تاريخ علماء الأندلس ص 206.

(108) نفسه ص 193.

(109) نفسه ص 206.

(110) أنظر، فهرسة ابن خير ص 200.

(111) أنظر، أنظر تاريخ علماء الأندلس ص 194، 207.

(112) نفسه، ص 195، 208.

طريق أول في رواية (تهذيب الآثار)

أبو بكر محمد بن خير

↓

أبو محمد عبد الله بن عتاب

↓

أبو عمر يوسف بن عبد البر

↓

أبو الوليد عبد الله ابن الفرضي

↓

أبو زكرياء يحيى العائذي

↓

أبو محمد عبد الله الفرغاني

↓

أبو جعفر محمد بن جرير الطبري

طريق ثان في رواية (تهذيب الآثار)

أبو بكر محمد بن خير

↓

أبو محمد عبد الله بن عتاب

↓

بن عتاب

↓

أبو المطرف عبد الرحمان القنازعي

↓

أبو الطيب أحمد بن عمرو الجزري

↓

أبو جعفر محمد بن جرير الطبري

---

(113) أنظر، فهرسة ابن خير ص 200.

(114) نفسه ص 201.

ويبدو أن الأندلسيين على شغفهم بهذا الأثر وإقبالهم على روايتهم ودرسه لم يهتموا باختصاره وتلخيصه كما فعلوا بالنسبة لآثار أخرى للطبري غير أنهم احتفوا باختصارٍ لَهُ وضعه أحد العلماء المشارقة وهو أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحّاس النحوي (ت 338 هـ) لعلهم رَأَوْا فيه ما يغنيهم عن وضع مختصر آخر له فاكتفوا به يتداولونه بينهم بالتحديث والإجازة على نحو ما نتبين من سلسلة السند التالية في روايته:

سند رواية «كتاب اختصار تهذيب الآثار»
تأليف أبي جعفر أحمد بن محمد بن النحاس النحوي

أبو بكر محمد بن خير

↓

أبو محمد عبد الله بن عتابت

↓

أبو محمد مكي بن أبي طالب

↓

أبو محمد محمد الأذفوي [115]

↓

أبو جعفر بن النحاس النحوي

ولسنا نشك في أن هذا العناية بكتاب «تهذيب الآثار» وباختصاره كان لا بد أن تنعكس آثاره على بعض ما ألفه الأندلسيون في الحديث رواية ودراية. وقد يصح اتخاذ تصانيف أحد كبار محدثي الأندلس ممن عرفنا عنايتهم بتراث الطبري ونعني به ابن عبد البر مداراً لدراسة ذلك والبحث فيه مما لا يتسع له حيز هذه الفقرة. وعسى أن يندب أحد طلاب الحديث نفسه لمثل هذه الدراسة المفيدة الممتعة.

4 ـ تراث الطبري في الفقه وغيره

كان الطبري، كما ألمعنا من قبلُ، معنياً بالفقه، مهتماً بالبحث في مذاهب

(115) نفسه ص 201.

أئمته، ولم يزل كذلك حتى انتهى به الأمر إلى الاستقلال بمذهب في النظر الفقهي ضمَّن بعضه كتابه في تفسير القرآن الكريم وفصَّل القول فيه في كتب ألَّفها لهذا الغرض.

وحقاً أنَّ الأندلسيين لم يولوا تراثه الفقهي من العناية، لما ذكرنا من أسباب في مدخل هذا البحث، مثلما أولوا تراثه في التفسير، والتاريخ، والحديث، يدلنا على ذلك إعراضهم عن رواية كتبه الفقهية مثل كتابه «لطيف القول في أحكام شرائع الإسلام» وكتابه «الخفيف في الفقه»، غير أنَّ هذا لم يمنعهم من النظر في بعض ما وقفوا عليه من آرائه الفقهية المبثوثة في كتابيه «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» و «تهذيب الآثار وتفصيل الثابت من الأخبار» فَقَدَرُوه، في ضوئها، حق قدره ولاسيما منهم ذوو النزعات الاجتماعية مثل ابن حزم وابن عبد البر وابن العربي، وَقَدْ عَدَّهُ أولهم من أصحاب الفتيا في رتبة أو طبقة داود بن علي بن خلف الاصبهاني الإمام الظاهري ومحمد بن إسماعيل البخاري وغيرهما[116] ونقل ثانيهما عن الطبري جملة نُقول في عدة قضايا ومسائل فقهية[117] نمثل لها بمثالين اثنين، يتعلق أولهما بمسألة القراءة والركوع في صلاة الكسوف، فبعد أن ساق مرويات في الموضوع نصَّ على رأي الطبري: (وقال الطبري إن شاء جهر في صلاة الكسوف وإن شاء أسرَّ، وإن شاء قرأ في كل ركعة مرتين وركع فيها ركوعين، وإن شاء أربع قراءات وركع أربع ركعات، وإن شاء ثلاث ركعات في ركعة، وإن شاء ركعتين كصلاة النافلة)[118]. والمثال الثاني يتعلق بتحديد مفهوم (الكلالة) فبعد أن استعرض ابن عبد البر الآراء المختلفة في المسمى بالكلالة أورد رأي الطبري وبه ختم: (وقال الطبري الصواب أن الكلالة هم الذين يرثون الميت من عدا ولده ووالداه لصحة حديث جابر أنه قال: قلت يا رسول الله إنما يرثني كلالة)[119].

(116) أنظر، رسالة (أصحاب الفتيا من الصحابة ومن بعدهم على مراتبهم في كثرة الفتيا) ملحقة بـ (جوامع السيرة) ص 334.

(117) أنظر، على سبيل التمثيل، التمهيد، ج 4 ص 34، 66، 97، 99، 104، 172، ج 5 ص 27، 35، 323، ج 11 ص 152، ج 19 ص 282، 291، 293 الخ.

(118) أنظر، التمهيد، ج 3 ص 312.

(119) نفسه ج 5 ص 202.

وقد أفاد ابن العربي بدوره من فقه الطبري في بعض الأحكام الفقهية على نحو ما نجد فيما نقل عنه بخصوص قوله تعالى: **﴿ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة﴾**[120]: (قال الطبري: من ولد بين المسلمين فحكمه حكم المسلمين في العتق كما أن حكمه حكم المسلمين في الجناية والإرث والصلاة عليه وجميع أحكامه)[121].

وفضلاً عن هذا فقد شملت عناية الأندلسيين آثاراً أخرى للطبري بالرواية والدرس مثل كتابه (فضائل الجهاد) وكتابه (التبصير في معالم الدين) وكتابه (آداب النفوس وأعمال الجوارح بالآداب النفيسة والأخلاق الحميدة) وهذا الكتاب تحدث عنه ابن عساكر فقال (عمله ـ أي الطبري ـ على ما ينوب الإنسان من العرائض في جميع أجزاء جسده، فبدأ بما ينوب القلب واللسان والبصر والسمع على أن يأتي بجميع الأعضاء وما روي عن رسول الله ﷺ في ذلك وعن الصحابة والتابعين ويذكر كلام المتصوفة وما حكي من أفعالهم وإيضاح الصواب في ذلك[122]، وتلك مزايا في هذا الكتاب دعت الأندلسيين إلى التنويه بجلاله في معناه[123] والإقبال على تَدَاوُله وتدارسه جيلاً بعد جيل[124].

* * *

على ذلك النحو تلقى الأندلسيون تراث أبي جعفر الطبري، وبتلك الألوان من العناية شملوه ورعوه فدل ذلك على إدراك لديهم عميق وواعٍ بأهمية هذا التراث وقدرته على بلورة الأصول العقدية للمعارف الإسلامية وتمتينٍ عرى الوحدة الفكرية بين أبناء دين التوحيد في مشرق الأرض ومغربها.

---

(120) سورة النساء، الآية: 92.
(121) أنظر، أحكام القرآن ج 1 ص 174.
(122) أنظر، تاريخ ابن عساكر ج 5 ص 352.
(123) أنظر، فهرست ابن خير ص 288.
(124) نفسه ص 288.

المصادر والمراجع

1 ـ القرآن الكريم:

2 ـ ابن الأبار، أبو عبد الله محمد: التكملة: ط. مجريط (1.886 م)، أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف.

3 ـ البحر المحيط: ط. الأولى ـ 1.328 هـ، بالنثيا، آنخل جنتالث.

4 ـ تاريخ الفكر الأندلسي: ترجمة د. حسين مؤنس، ن. مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة. ابن بشكوال، أبو القاسم خلف.

5 ـ الصلة: ن. الدار المصرية للتأليف والترجمة (1.966)، ابن جزي الغرناطي، أبو القاسم محمد.

6 ـ التسهيل لعلوم التنزيل: تحقيق محمد عبد المنعم اليونسي وإبراهيم عطوة عوض، مطبعة حسان ـ القاهرة، ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد.

7 ـ جوامع السيرة: تحقيق د. إحسان عباس ود. ناصر الدين الأسد، ن. دار المعارف بمصر.

8 ـ جمهرة أنساب العرب: تحقيق عبد السلام محمد هارون، ن. دار المعارف بمصر (1391 هـ ـ 1.971 م). ط. 3.

9 ـ المحلي: الأجزاء 1، 4، 7، 10، ط. دار الفكر.

10 ـ رسالة أسماء الخلفاء والولاة: ملحقة بكتاب «جوامع السيرة».

11 ـ رسالة أصحاب الفتيا: ملحقة بكتاب «جوامع السيرة»، الحموي، ياقوت.

12 ـ معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، ن. عيسى البابي الحلبي (1.355 هـ ـ 1.936 م)، د. الحوفي، أحمد محمد.

13 ـ الطبري: سلسلة (أعلام العرب) رقم 13، ط. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر الحميدي، أبو عبد الله محمد.

14 ـ جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس: تحقيق محمد بن تاوت الطنجي، وط. الدار المصرية للتأليف والترجمة (1.966)، الخزرجي، أبو جعفر أحمد بن عبد الصمد.

15 ـ نفس الصباح في غريب القرآن وناسخه ومنسوخه: تحقيق محمد عز الدين المعيار الإدريسي، (نسخة مرقونة بمكتبتنا) ابن خير، أبو بكر محمد.

16 ـ فهرسة ابن خير: ط. 2 ـ المكتب التجاري ومكتبة المثنى ومؤسسة الخانجي (1382 هـ ـ 1963 م)، ابن دحية، أبو الخطاب عمر.

17 ـ المطرب من أشعار أهل المغرب: تحقيق د. إبراهيم الأبياري ود. حامد عبد المجيد ود. أحمد بدوي، ن. دار العلم للجميع ـ بيروت، الذهبي، أبو عبد الله محمد.

18 ـ تذكرة الحفاظ: ن. دار إحياء التراث العربي الروداني، محمد بن سليمان.

19 ـ صلة الخلف بموصول السلف، تحقيق د. محمد حجي، ط. دار الغرب الإسلامي ـ

بيروت (1408 هـ ـ 1988 م). ابن الزبير الغرناطي، أحمد إبراهيم.
20 ـ ملاك التأويل: تحقيق سعيد الفلاح، ن. دار الغرب الإسلامي (1403 هـ ـ 1.983 م)، ط. 1 السبكي، تاج الدين عبد الوهاب.
21 ـ قاعدة في الجرح والتعديل وقاعدة في المؤرخين: تحقيق عبد الفتاح أبي غدة، ن. مكتب المطبوعات الإسلامية ـ حلب (1.388 هـ ـ 1.968 م).
22 ـ طبقات الشافعية الكبرى: ط. مصر. ابن صاحب الصلاة، عبد الملك.
23 ـ تاريخ المن بالامامة: تحقيق د. عبد الهادي التازي، ن. دار الأندلس للطباعة والنشر ـ بيروت (1.383 هـ ـ 1.964) صاعد بن أحمد، أبو القاسم.
24 ـ طبقات الأمم: تحقيق حياة العيد بو علوان، ن. دار الطليعة للطباعة والنشر ـ بيروت (1.985 م)، ابن صمادح التجيبي، أبو يحيى محمد.
25 ـ مختصر من تفسير الإمام الطبري: تحقيق محمد حسن أبو العزم الزغيتي، ط. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر (1390 هـ ـ 1.970 م) الضبي، أحمد بن يحيى.
26 ـ بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، ط. دار الكاتب العربي (1.967) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير.
27 ـ تاريخ الرسل والملوك: تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، ن. دار المعارف.
28 ـ تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله ﷺ من الأخبار: تحقيق أبي فهر محمود محمد شاكر، ن. جامع الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
29 ـ جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري): تحقيق محمود محمد شاكر، ن. دار المعارف بمصر. ابن عبد البر، أبو محمد يوسف.
30 ـ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: تحقيق د. سعيد أعزاب وآخرين، ن. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ الرباط.
31 ـ جامع بيان العلم وفضله: تصحيح عبد الرحمان محمد عثمان، ن. المكتبة السلفية ـ المدينة المنورة (1.388 هـ ـ 1.968 م).
32 ـ الاستيعاب في معرفة الأصحاب: تحقيق علي محمد البجاوي، ن. مكتبة نهضة مصر، ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد.
33 ـ العقد الفريد: تحقيق د. أحمد أمين وآخرين. ط. القاهرة (1.965 م) ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله.
34 ـ العواصم من القواصم: تحقيق محب الدين الخطيب، ط. المكتبة العلمية ـ بيروت (1.405 هـ ـ 1.985 م).
35 ـ الناسخ والمنسوخ: تحقيق د. عبد الكبير العلوي المدغري، ن. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ الرباط (1.408 هـ ـ 1988 م).
36 ـ أحكام القرآن: ابن عطية، أبو محمد عبد الحق.

37 ـ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: تحقيق المجلس العلمي بفاس، ن. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ الرباط.
38 ـ برنامج ابن عطية: تحقيق د. محمد أبي الأجفان، ن. دار الغرب الإسلامي ـ بيروت (1.980 م) عياض بن موسى القاضي أبو الفضل.
39 ـ ترتيب المدارك: تحقيق د. سعيد أحمد أعراب وآخرين. ن. وزارة الشؤون الإسلامية ـ الرباط الغبريني، أبو العباس أحمد.
40 ـ عنوان الدراية: تحقيق رابح بوتار، ن. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ـ الجزائر. ابن الفرضي، أبو الوليد عبد الله.
41 ـ تاريخ علماء الأندلس: ط. الدار المصرية للتأليف والترجمة (1966) ابن القاضي، أحمد.
42 ـ جذوة الاقتباس فيمن حلّ من الأعلام مدينة فاس: ن. دار المنصور للطباعة والوراقة ـ الرباط (1.973 م) القرطبي، أبو عبد الله محمد.
43 ـ الجامع لأحكام القرآن: ن. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع القرطبي، عريب بن سعيد.
44 ـ صلة تاريخ الطبري: تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، ن. دار المعارف. القفطي، جمال الدين علي بن يوسف.
45 ـ إنباه الرواة على أنباء النحاة: ط، دار الكتب المصرية (1.369 ـ 1.374 هـ) ابن كثير، إسماعيل بن عمر.
46 ـ البداية والنهاية: ن. مكتبة المعارف ـ بيروت المراكشي أبو عبد الله محمد بن عبد الملك.
47 ـ الذيل والتكملة (السفر الخامس ـ القسم الأول). تحقيق د. إحسان عباس، ن. دار الثقافة ـ بيروت، المقري أحمد بن محمد.
48 ـ نفح الطيب: تحقيق د. إحسان عباس، ط. دار صادر ـ بيروت (1.388 هـ ـ 1968 م) المنتوري، محمد بن عبد الملك.
49 ـ فهرسة المنتوري: (مصورة خاصة بمكتبتنا).

- Albornoz, Claudio Sànchez.
50 - En torno a los origenes del feudalismo (Fuentes de la historia hispano-musulmana del siglo XIII).
- Boigues, F. Pons.
51 - Los historiadores y geografos arabigo-espânoles. Ed. Philo Press Amesterdam (1972).
- Dosz.
52 - Introduction. Al-Bayano-l-Mogrib. Pàginas 31 y siguientes.

وضع اللغة العربية
والثقافة الإسلامية في بنغلاديش

أ. الطاهر أحمد حسين
الأستاذ المساعد بالجامعة الإسلامية
ببنغلاديش

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد،

فإن العالم تختلف فيه الثقافة والحضارة والعادات والتقاليد من شعب إلى شعب ومن دولة إلى دولة. وبنغلاديش بقعة من أرض الإسلام تختلف عن غيرها من الدول الإسلامية من حيث العادات والتقاليد. وهي بالرغم عن كونها دولة جديدة لكن لشعبها حضارة قديمة وإرثاً ثقافياً إسلامياً عريقاً يرتبط باللغة العربية أوثق ارتباط. وذلك لأن العلاقات عميقة الجذور بين بنغلاديش وبين من نزل فيهم الوحي ألا وهم العرب، والتي امتدت جذورها لأزمان سحيقة. وخطت اللغة العربية خطوات نحو الانتشار في فجر الإسلام وانتشرت وتقدمت في هذه المنطقة من العالم حتى أحدثت نهضة علمية بهرت الأنظار عبر الزمان. وأقيمت المدارس والمعاهد والجامعات والمؤسسات الإسلامية التي خرجت العلماء والخطباء والواعظين والكتاب والشعراء والأدباء والمؤلفين، الذين يكنون في قلوبهم

حباً خالصاً للغة العربية وتراثها. فيعتقدون أنها اللغة المقدسة التي نزل بها القرآن الكريم وأنها لغة الإسلام ومثابة للمسلمين. فهي تعيش في كل بيت من بيوت المسلمين البنغلاديشيين عن طريق الصلاة وتلاوة القرآن الكريم على الأقل ويسعون إلى تعلمها ويقدمون لها خدمات جليلة طيبة. ومن ثم يحظى العلماء بها والمتعلمون للعلوم العربية الإسلامية بالتقدير والإجلال.

لمحة عن بنغلاديش:

وفي البدء لا بد لي من تعريف بلادي بلمحة تاريخية:

الموقع:

تقع بنغلاديش في الجانب الشرقي لشبه القارة الهندية أو قل في جنوب شرقي آسيا. وهي أرض على شكل الحرف العربي «الباء» وتقع بين خطي عرض 21 و 26 درجة شمالاً وخطي طول 88 و 93 درجة شرقاً، وتتصل حدودها الشمالية بـ «آسام» من ناحية الهند وجنوبها بخليج بنغال وبورما وشرقها بـ «آسام» وبورما وغربها بالبنغال الغربية من الهند ومساحتها 55598 ميلاً مربعاً.

عدد السكان والأقاليم:

يبلغ عدد سكانها مائة وعشرة ملايين نسمة. منها 90٪ مسلمون والباقون من الهندوس والبوذيين والمسيحيين والهمجيين. ويلاحظ شدة كثافة السكان فيها حيث يسكن كل 800 نسمة في ميل مربع.

عدد الأقاليم:

هناك أربعة أقاليم في بنغلاديش: داكا وجاتغام وراجشاهي وخولنا. كما أن عدد المقاطعات 66 مقاطعة وعدد القرى 68018 قرية.

العاصمة: داكا.

اللغة:

أما اللغة الوطنية والرسمية فهي لغة «بنغلا» واللغات المفهومة: هي اللغة الإنكليزية والأردية والعربية.

الملابس:

الملابس الشعبية هي الملابس الملائمة حسب مناخ البلاد وهي الإزار أو السروال أو البنطلون والقميص الإفرنجي وغير الإفرنجي (بنجابي).

المناخ:

يوزع العام في بنغلاديش بين ثلاثة فصول مميزة. وهي الشتاء (من نوفمبر إلى فبراير) والصيف أو الربيع من (مارس إلى مايو) والفصل الممطر (من يونيو إلى أكتوبر) وأجمل الفصول هو الربيع والشتاء إذ هو الفترة التي تخلو من الأمطار. أما الحرارة في بنغلاديش فهي تتراوح بين 49 و 75 فهرنهايت صيفاً وبين 7 إلى 9 فهرنهايت شتاء. وأما الأمطار فأقلها حوالي 48 بوصة سنوياً وأكثرها حوالي 226 بوصة سنوياً.

المطارات:

هناك ثمانية مطارات: داكا، جانغام، جوشهور، ابشردي، سلهت، كوكش بازار، كوملا، تهاكورغا ومنها مطار داكا مطار دولي.

المحطات الإذاعية والتلفزيونية:

هناك سبع محطات إذاعية في بنغلاديش وتعتبر محطة داكا المحطة الرئيسية وهي أقوى المحطات. أما المحطات الأخرى فهي منبثقة عن محطة داكا على سبيل تقويتها. أما المحطات التلفزيونية فهناك ست محطات تلفزيونية وكل محطة لها برنامجها الداخلي الخاص. أما ما يتعلق بالبث التلفزيوني للعالم الخارجي فقد اختصت به محطة داكا التي تبث برامجها بثماني لغات مختلفة.

الأنهار الرئيسية والموانىء:

بنغلاديش بلاد الأنهار ومن أنهارها الرئيسية: ميغنا، فدا، برهمبتر، زمونا، تيستا، سورما، كورنوفولي. أما الموانىء البحرية الرئيسية فهي جاتغام وجالنا.

المواصلات:

أما المواصلات فهناك طرق عديدة للمواصلات تربط بين أطراف الوطن. ومنها خطوط للقطارات التي تمتد حوالي 1786 ميلاً. أما طرق السيارات فتمتد حوالي 6880 ميلاً، وأما طرق المياه الداخلية فتمتد حوالي 5240 ميلاً.

المصانع الرئيسية:

ومن مصانعها الرئيسية: الجوت، السكر، الورق، النسيج، الملابس، الشاي، الأسمدة الكيماوية، الفولاذ، الإسمنت، صناعة الطباعة، صناعة السفن، الصناعات الكهربائية، مصانع الجلود والحرير.

المنتجات الزراعية والمعدنية الرئيسية:

ومن منتجاتها الزراعية الرئيسية، الجوت، الأرز، قصب السكر، القطن، الشاي، البطاطس والعدس، أما المنتجات المعدنية الرئيسية فهي الغاز الطبيعي والإسمنت. أما الكهرباء المولدة فهي ثلاثة ملايين كيلو واط.

الصادرات والواردات:

الصادرات 1000 مليون دولار والواردات 2420 مليون دولار أما مجموع الإنتاج القومي فهو 15000 مليون دولار تقريباً ومعدل إنتاج دخل الفرد السنوي 130 دولار.

التجارة الخارجية:

وتجري التجارة الخارجية أساساً مع الولايات المتحدة واليابان وسينغافور وباكستان.

العملة:

اسم العملة: تاكا، والدولار يساوي ثلاثين تاكا[1].

دخول الإسلام وانتشار اللغة العربية في بنغلاديش:

احتك العرب قبل الإسلام بسكان شبه القارة الهندية منذ العصر الجاهلي. وذلك عن طريق القوافل التجارية العربية التي كانت تحمل البهارات والتوابل والعطور وغيرها من المواد التي يتجر بها في ذلك العهد وهذه العلاقات التجارية امتدت إلى القرن الثامن الميلادي وقد تعمقت هذه العلاقة بين شعوب شبه القارة الهندية والعرب بعد أن قام العرب بنشر الإسلام في هذه القارة على يد محمد بن القاسم سنة 92 هـ حيث وجدوا كل الترحيب من أهلها ودخلوا في الإسلام أفواجاً أفواجاً وتأثروا بالعرب الفاتحين فقلدوهم في لباسهم وعاداتهم[2] وكان انتشار الإسلام بداية لتعلم اللغة العربية لأنها هي لغة العبادة ولا تصح إلا بها. ويمكن أن نقسم هذا الانتشار إلى ثلاثة أقسام:

1 ـ العصر الذهبي 2 ـ عصر الانحطاط 3 ـ عصر النهضة.

(أ) العصر الذهبي:

نستطيع ان نقول ان العصر الذهبي لانتشار الإسلام في بنغلاديش يبدأ منذ قيام أول حكومة للمسلمين على يد اختيار الدين محمد بن بختيار خلجي عام 1197 م إلى 1765 م والذي يعتبر مؤسس مملكة بنغال الأولى، حيث تعاقب على حكمها 76 حاكماً من المسلمين العرب والترك والإيران والأفغان والمنغلاء الذين شجعوا العلماء والفقهاء وأظهروا اهتماماً كبيراً بنشر الإسلام في أنحاء البلاد. حيث كان معظم هؤلاء العلماء من بغداد بعد سيطرة المغول عام 1258 م فاستوطنوا فيها وعاشوا بين أهلها حتى أدركتهم الوفاة كما يشهد بذلك التاريخ. على سبيل المثال

---

(1) اتفاق وهي جريدة يومية بنغلاديشية تصدر من داكا، عدد 333 بتاريخ 85/12/7.

(2) باكستان ماضيها وحاضرها للدكتور حسان حقي، ط 1، صفحة 9، بيروت، عام 1973 م.

نذكر منهم الشيخ جلال الدين التبريزي في 1225 م، وشرف الدين أبو توامة 1300 م والسيد عبد القدوس من نسل السيد عبد الباقر الجيلاني 1331 م والشيخ علاء الدين عمر بن أسد خالدي من نسل خالد بن الوليد 1397 م والشيخ نور الدين دور قطب العالم 1410 م وحضرة شاه جلال مجرد اليمني 1347 وغيرهم. وكانوا قد أسسوا كثيراً من المساجد والمدارس والمعاهد والتكايا والخلوات لتعليم الدين والتربية الإسلامية. فانتشر الإسلام في ذلك الوقت أضعافاً مضاعفة بشرف جهودهم المستمرة هادفين لنشر الإسلام وتبليغ الدين الحنيف حتى عم البلاد ولم يبق من آثار البرهمية والديانات غير الإسلامية سوى الرسوم والآثار. ثم تسلط على هذه البلاد المسلمة البريطانيون بعد أن خضعت لحكم المسلمين عشرة قرون(3).

(ب) عصر الانحطاط:

وبعد أن وقعت البلاد تحت السيطرة الاستعمارية عام 1757 م، أخذ المستعمرون البريطانيون يحاربون اللغة العربية والتوجهات الدينية والحركات الإسلامية فأهملوا العربية وحاولوا إحلال لغتهم محلها ليقل الاهتمام بها وبالتالي حاولوا طمس معالم الحضارة والثقافة العربية الإسلامية بنشر ثقافتهم الغربية بل لقد وصل بهم الأمر إلى محاولة طمس العقيدة الإسلامية وأنّى لهم ذلك؟ فغيروا مناهج المدارس الإسلامية والمقررات الإسلامية وقللوا تعداد المدارس من ثمانية آلاف (8000) إلى أربعمائة (400) فقط. وشجعوا المواطنين على تعلم اللغة الإنكليزية تحت دعوات وأغطية ووسائل متعددة كما حاولوا التدخل في نمط حياة الناس وعاداتهم وتقاليدهم. فهم وإن لم يفلحوا في ذلك، لكن بعض بصماتهم بقيت في الحياة اليومية لبعض سكان البلاد حتى الآن.

(جـ) عصر النهضة:

نهضت الروح الإسلامية ثانية بعد أن ضعفت وعادت بقوة لتواصل سيرها في حياة البنغلاديشيين تحت حكومة باكستان إلى أن انفصلت عنها مستقلة وذلك في

---

(3) باكستان ماضيها وحاضرها للدكتور حسان حقي، ط 1، صفحة 9، بيروت، عام 1973 م.

اليوم السادس عشر من ديسمبر عام 1971 م. حيث انصبت نشاطات حكومة بنغلاديش على مجال تعليم اللغة العربية والعلوم الإسلامية ونشرها وتطويرها. فأنشأت كثيراً من المعاهد والمؤسسات والمدارس والكليات والجامعات التي تدرس فيها اللغة العربية والعلوم الإسلامية.

والجدير بالذكر أن الحافز الأكبر لتعليم اللغة العربية هو الحاجة إلى فهم القرآن الكريم والسنة المطهرة بالدرجة الأولى ولتوثيق الصلاة وتقوية الروابط بين بنغلاديش وبين الدول العربية والإسلامية والتعرف على الحضارة والثقافة العربية الإسلامية من جهة أخرى. فكل من دخل الإسلام من هذه البقعة من الأرض واعتنقه ديناً حنيفاً لا يقر له بديلاً وهو يحب اللغة العربية ويهتم بدراستها وقراءتها لأنها لازمة للمسلمين جميعاً لأداء الصلاة وقراءة القرآن الكريم.

الوضع الحالي لتعليم اللغة العربية والدراسات الإسلامية والفلسفة التربوية للدولة:

وتوجد هناك ثلاثة أنواع من الأنظمة التعليمية في بنغلاديش:

1 ـ التعليم العام:

تعتبر اللغة العربية في هذا النظام مادة اختيارية ولكنها تسير جنباً إلى جنب مع سائر المواد الأخرى في المراحل الجامعية. فهي تدرس في المدارس ساعة فقط في الأسبوع، أما الدراسات الإسلامية فتدرس من المراحل الابتدائية إلى نهاية المرحلة الثانوية كمادة إجبارية وبلغة قومية. أما في مدارس التعليم الثانوي العالي فإنها تدرس كمادة اختيارية. وتعداد المدارس الإبتدائية من هذا النوع 44 ألفاً كما يصل تعداد المدارس المتوسطة والثانوية العليا مع تسع جامعات إلى حوالي أربعة عشر ألفاً. وتوجد شعبة مستقلة للغة العربية وآدابها والدراسات الإسلامية في معظم الجامعات ويلتحق فيها كثير من الطلاب الذين تخرجوا من المدارس الإسلامية بعد أن يحصلوا على شهادة العالم (الثانوي العالي) كما يلتحق فيها طلاب المدارس العامة الذين درسوا تلك المادة في جميع المراحل الدراسية قبل الجامعية. ويصل

تعداد طلاب شعبة اللغة العربية وآدابها في جامعة داكا في سنواتها الأربع (ثلاث سنوات لبكالوريوس بدرجة الشرف وسنة واحدة لماجستير) إلى أكثر من ثلثمائة كما يصل تعدادهم في شعبة الدراسات الإسلامية إلى خمسمائة طالب وطالبة.

أما مقررات اللغة العربية وآدابها فمنها: نصوص من تفسير الكشاف وأحاديث من رياض الصالحين، رنات المثاني والمثالث من روايات الأغاني، عيون الأخبار لابن قتيبة مقامات بديع الزمان الهمذاني والحريري، عبقرية الصديق للعقاد، الأيام ووعد الحق للدكتور طه حسين، العبرات للمنفلوطي، الشعر والشعراء لابن قتيبة، المزهر للسيوطي ديوان الحماسة لأبي تمام، المعلقات السبع، لزوميات المعري، قصيدة البردة للبوصيري ومنتخبات من شعر شوقي وحافظ إبراهيم وخليل مطران والرصافي والمتنبي وعلم العروض والبلاغة والنحو وعلم اللغة والفونولوجيا وتاريخ الأدب العربي والحضارة الإسلامية وغير ذلك.

ومن المواد التي تدرس في قسم الدراسات الإسلامية: جزء من تفسير القرآن الكريم والأحاديث النبوية والعقائد الإسلامية وتاريخ الأديان وتاريخ العلوم الإسلامية والفلسفة الإسلامية وأيديولوجية الإسلام والمقارنة بين الأديان والفقه الإسلامي والسيرة النبوية والتصوف وغير ذلك.

2 ـ المدارس الإسلامية الحكومية:

والنوع الثاني من النظام التعليمي في بنغلاديش هو المدارس الإسلامية ضمن المدارس العربية الإسلامية الحكومية تحت إشراف مجلس التعليم للعلوم العربية الإسلامية ببنغلاديش ويشتمل هذا النوع المراحل التالية:

اسم المرحلة	مدة الدراسة فيها	المستوى	اسم الشهادة	تعدد المدارس
1 ـ المرحلة الابتدائية	4 سنوات	الابتدائي	الابتدائية	حوالي ألفي مدرسة
2 ـ مرحلة الداخل	6 سنوات	الثانوي	الداخل	1684 مدرسة

اسم المرحلة	مدة الدراسة فيها	المستوى	اسم الشهادة	تعدد المدارس
3 ـ مرحلة العالم 4 ـ الفاضل 5 ـ الكامل	سنتان سنتان سنتان	الثانوي العام البكالوريوس الماجستير	العالم الفاضل الكامل	594 مدرسة 492 مدرسة 58 مدرسة
	16			4828 مدرسة

مدة الدراسة في هذا النظام ست عشرة سنة وتعداد المدارس يصل إلى 4828 مدرسة وتستغرق حصص التعليم في مرحلة الكامل من هذا النظام ثلاثين ساعة تقريباً أسبوعياً. ولمرحلة الكامل شعب مختلفة ومنها:

1 ـ الكامل في الحديث النبوي ومن مقرراتها: الصحاح الستة من الأحاديث النبوية، جزء من تفسير الكشاف والبيضاوي، أصول الحديث والتفسير والتاريخ الإسلامي.

2 ـ الكامل في التفسير ومن مقرراتها: تفسير الكشاف للزمخشري وتفسير البيضاوي وتفسير روح المعاني للألوسي، الاتقان في علوم القرآن للسيوطي، أحكام القرآن للجصاص، إعجاز القرآن للباقلاني، دلائل الإعجاز وغيرها.

3 ـ الكامل في الفقه الإسلامي ومن مقرراتها: شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني، حجة الله البالغة لشاه ولي الله الدهلوي، شرح معاني الآثار للطحاوي، الأشباه والنظائر لابن نجيم المصري أصول البزدوي وغيرها.

4 ـ الكامل في الأدب العربي ومن مقرراتها: ديوان امرىء القيس ديوان النابغة الذبياني، لامية العرب للشنفرى، جمهرة أشعار العرب لأبي زيد القرشي، أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني، نقد الشعر لقدامة بن جعفر، تاريخ الأدب العربي لأحمد حسن الزيات ولجرجي زيدان ومن الأدب المعاصر وحي بغداد للدكتور زكي مبارك، العبرات للمنفلوطي والمنتخبات من ديوان شوقي وحافظ

إبراهيم والرصافي والمتنبي وغير ذلك.

وأوْلى المدارس التي تسير على هذا النظام وأقدمها المدرسة العالية الحكومية في داكا التي أسست قبل مائتي عام وهي تعتبر من أكبر وأعرق المعاهد ومراكز العلوم الإسلامية ومصدر الثقافة الإسلامية منذ إنشائها إلى الآن في جنوب شرقي آسيا(4).

3 ـ المدارس الإسلامية الأهلية:

أما النوع الثالث من النظام التعليمي فهو أيضاً تعليم الدين والعلوم الإسلامية وفنونها وعلى منهج المدرستين المشهورتين في شبه القارة الهندية: دار العلوم في ديوبند ومظاهر العلوم في سهارنبور. بيد أن الجامعة القرآنية في داكا وجامعة معين الإسلام بجاتغام التي أسست قبل مائة عام قد فاقتا في الشهرة تلك المدرستين. ولهذه المدارس التي يبلغ تعدادها حوالي ألف مدرسة، إدارة خاصة بها خارجة عن إشراف الحكومة. وما زالت تستخدم اللغة الأردية كلغة وسيطة في داخل المدرسة ومدة الدراسة فيها اثنتا عشرة سنة ومناهجها قديمة جداً وقد وضعها علماء الهند في ديوبند قبل مئة سنة تقريباً. وتركز هذه المدارس على النحو والصرف والمنطق والبلاغة والحكمة وعلم الحديث والتفسير والعقائد الإسلامية. وتستعين بالكتب العربية القديمة ومن مقرراتها: الكافية لابن الحاجب، شرح التهذيب، مسلم الثبوت، المقامات للحريري، المعلقات السبع، ديوان الشافعي ديوان علي، تفسير ابن كثير والكشاف والبيضاوي والسنن الستة من كتب الأحاديث النبوية وكتب الفقه الإسلامي وغير ذلك.

أما عدد الطلاب في جميع هذه المدارس الإسلامية من الحكومية والأهلية فيصل إلى حوالي نصف مليون طالب، وأما الأساتذة والمعلمون فيصل عددهم إلى حوالي ثلاثين ألف معلم.

---

(4) «الجزيرة» جريدة يومية تصدر من المملكة العربية السعودية في عنوان افتتاح المؤتمر الإسلامي الدولي ببنغلاديش، 8 جمادى الأولى 1401 هـ الموافق 14 مارس 1981، العدد 3133.

الاهتمام الرسمي باللغة العربية والتراث الإسلامي العظيم :

لقد ظهر اهتمام الدولة واسعاً بنشر اللغة العربية والثقافة الإسلامية وخلق العلماء والفقهاء في الدين. وقد ذكرنا نوعاً من ذلك في الحديث عن المدارس الإسلامية الحكومية وهنا نتحدث عن المؤسسات الإسلامية الحكومية الخاصة بتلك الأغراض ومنها :

1 ـ المؤسسات الإسلامية :

والتي أخذت على عاتقها إنجاز الأعمال الآتية :

(أ) إقامة اللقاءات الدينية والندوات والاحتفالات والمؤتمرات الإسلامية مستغلة للمناسبات الدينية بهدف توجيه الناس ووعظهم والرد على أسئلتهم مع التعرض للسلف الصالح أملاً في الاقتداء بهم. وبهذه المؤسسة فروع في جميع أرجاء البلاد.

(ب) تأليف وتصنيف الكتب الإسلامية ونشرها وجعلها متداولة بين الناس كما تعنى بترجمة الكتب العلمية والمؤلفات العربية خاصة الدينية منها والأدبية إلى اللغة البنغلاوية.

(جـ) إصدار مجلة عربية شهرية باسم المؤسسات الإسلامية.

(د) كما فتحت تحت إشرافها شعبة لتعليم اللغة العربية للمبتدئين الكبار. وكذلك شعبة لتدريب أئمة المساجد.

2 ـ المركز الإسلامي للتدريب الفني والمهني والبحوث :

أقيم هذا المركز بالتعاون مع منظمة المؤتمر الإسلامي في العاصمة وهو يهدف إلى تخريج طلبة أكفاء وعلماء أجلاء مزودين بالعلم والمعرفة الحديثة في تعاليم الدين الإسلامي الحنيف وفيما يتعلق بتخصصهم، وقد بدأت الدراسة في هذا المركز في العام الدراسي 1986-1987 م. وسوف يتم الاستعانة بخبراء من

الدول العربية والإسلامية الشقيقة للتدريس فيه. وسيكون معيناً لا ينضب لنشر اللغة العربية وتعاليم الإسلام.

3 ـ الجامعة الإسلامية:

قد قامت حكومة بنغلاديش بإنشاء الجامعة الإسلامية وذلك من منطلق حرص الحكومة على نشر الثقافة الإسلامية وتعليم اللغة العربية حيث تدرس جميع المواد الإسلامية والعربية باللغة العربية والمواد الأخرى باللغة الإنكليزية والبنغلاوية وبدأت الدراسة فيها أول مرة في العام الدراسي 1987/86 وتضم هذه الجامعة حالياً الكليات الآتية:

1 ـ كلية الشريعة والدراسات الإسلامية.

2 ـ كلية الآداب والعلوم الاجتماعية.

ومدة الدراسة فيها ثلاث سنوات ويمنح المتخرج بعدها درجة البكالوريوس بدرجة الشرف وتعد هذه الجامعة من أكبر الجامعات في جنوب شرقي آسيا.

4 ـ وسائل الإعلام المسموعة والمرئية:

أما وسائل الإعلام المسموعة والمرئية فقد لعبت دوراً كبيراً في مجال تعميق الوعي الديني ونشر الثقافة الإسلامية. يكفي أن نعرف أن إذاعة بنغلاديش تبدأ إرسالها اليومي بتلاوة القرآن الكريم وعلى نمط قراءة المقرئين المصريين والسعوديين وتتبعها بتفسير لآيات بينات من كتاب الله وشرح للأحاديث النبوية الشريفة ونشرة دينية ومناقشة الأحكام الإسلامية ولمدة ساعة على الأقل يومياً. كما أن هذه الإذاعة تقدم النشرة الإخبارية باللغة العربية من إحدى محطاتها الثماني إضافة إلى تقديمها برنامجاً يومياً لتعليم اللغة العربية للناطقين بلغة بنغلا.

وكذلك يتم دور التلفزيون يومياً إضافة إلى تقديمه برنامجاً يومياً لتعليم القرآن الكريم.

العادات والتقاليد وملامح الثقافة الإسلامية في بنغلاديش:

قبل الحديث عن العادات والتقاليد وملامح الثقافة الإسلامية في بنغلاديش، لا بد لي من الإشارة إلى الجهود المبذولة من قبل العلماء والمشائخ لنشر الإسلام وتبصير الناس بأمور الدين ونظرة المجتمع البغلاديشي إلى هؤلاء العلماء، فتجد المسلمين البنغلاديشيين ينظرون إلى العلماء الاتقياء والزهاد والفقهاء والمشائخ نظرة إجلال واحترام واكبار ويعتقدون أنهم ورثة الأنبياء والصالحين وخير خلف لخير سلف. فيتلقون منهم تعاليم الإسلام ويتابعونهم ويقلدونهم في ممارستهم وأخلاقهم. ولذلك تجد أن هؤلاء العلماء الصالحين والمشائخ الكرام قد اتخذوا الوسائل الآتية مواقع للتعليم والتوجيه والإرشاد ووعظ الناس.

(أ) تأسيس المدارس الإسلامية:

لقد أسست المدارس الإسلامية المنتشرة في أنحاء البلاد بفضل هؤلاء العلماء التي يصل تعدادها إلى حوالي 4828 مدرسة. حيث يمارس هؤلاء المشائخ دورهم دون التفات لكسب مادي بقدر ما يكون شاغلهم الأول ودافعهم الأقوى هو تعميق العلوم الدينية والممارسة الإسلامية عن طريق التعليم والتعلم.

(ب) النشر والتأليف:

اشتغل هؤلاء العلماء بالكتابة والنشر والتأليف والتحقيق والبحث والتعمق في العلوم العربية الإسلامية وفنونها المختلفة. وتجد لهم شروحات وتعليقات على أمهات الكتب العربية في مجال الأحاديث النبوية وتفاسير القرآن والأدب العربي والفقه الإسلامي والتاريخ الإسلامي باللغة العربية والأردية والفارسية والبنغلاوية كما أنّهم ألَّفوا بعض الكتب في الأدب العربي في النثر والنظم وفي الإنشاء والقصص والرواية والأمثال والحكم. ولم أتعرض لذكر شروحاتهم وتأليفاتهم خوفاً من الإطناب. كما أنهم مدّوا أيديهم إلى نشر الجريدة والمجلات العربية الإسلامية على سبيل المثال نذكر منها: جريدة «إقرأ» الأسبوعية ومجلة المؤسسة الإسلامية والنهضة الإسلامية و «التوحيد» و «الثقافة» وغيرها. وكذلك لهم مساهمة كبيرة جداً

في مجال ترجمة الكتب العربية الإسلامية وتأليف المعاجم العربية ثنائيات وثلاثيات اللغة.

(جـ) الحفلات الدينية:

ولهم دور كبير في نشر الثقافة والأحكام الإسلامية عن طريق وعظ الناس. وتجد هناك حفلات كثيرة رسمية وغير رسمية في جميع أنحاء البلاد بمناسبة عيد المولد النبوي وذكرى سيرة الرسول وذكرى الإسراء والمعراج وذكرى يوم بدر ورأس السنة الهجرية ويوم عاشوراء وليلة القدر وليلة الخامس عشر من شعبان وغيرها من المناسبات الدينية التي يحتفل بها المسلمون البنغلاديشيون باهتمام خاص وعناية كاملة. بالاضافة إلى الاحتفالات التي تقوم بها الطرق الصوفية باسم العروس ومحفل إيصال الثواب، المنتشرة في أنحاء البلاد.

وتتم الحفلات الرسمية بهذه المناسبات بإشراف الحكومة وإنفاقها. أما الحفلات غير الرسمية فتتم بعناية المسلمين المتدينين وتبرعاتهم، فيدعون العلماء الواعظين الناصحين إلى محفل الوعظ ويجمعون الناس بالميكرفون وبالإعلانات في المساجد والمنشورات والجرائد والإذاعة والتلفزيون وغير ذلك من وسائل الإعلام. فيحضر الناس إلى هذه الحفلات بأعداد كبيرة معتقدين أن لهم ثواباً على كل خطوة خطوها إلى الحفلة وأن الزمن الذي يمضونه في الحفلة مستمعين للمواعظ والنصائح الدينية هو خير الأوقات وأنفعها في حياتهم الدنيا.

وهناك نفر من الطلاب الذين يقدمون التواشيح الدينية ومدح الرسول أثناء الوعظ وخاصة أن التواشيح الإسلامية التي تصممها وتنشدها مجموعة من الفنانين من الطلاب المسلمين المعروفين باسم شيموم شيلف غوشتي باللغة البنغلاوية والعربية والإنجليزية وهي مؤثرة جداً في القلوب ومقبولة وسائدة في جميع أنحاء البلاد وخارجها أيضاً حتى سجلت في الكاسيت باللغات الثلاث.

العادات والتقاليد:

أما العادات والتقاليد وملامح الثقافة الإسلامية فتتمثل إجمالاً بما يلي:

(أ) نظام الزواج :

يتم الزواج عادة بالنظام الشرعي فيخطب العريس أو وكيله العروس من والدها أو من يكون مسؤولاً عنها وبعد الاتفاق يحدد يوم الزواج أو القران وينعقد إمَّا في منزل العروس أو في النادي أو في الفندق أو في المسجد ويتم العقد في حضور الأهل والأقارب وبتحديد المهر المعقول والذي لا يقل عن خمسة عشر دولاراً ولا يزيد على خمسة عشر ألف دولار عادة. ويحضر العريس إلى جلسة العقد لابساً تاجاً مزخرفاً ورداءً مميزاً والعروس لا تحضر إلا نادراً وإذا حضرت فإنها تجلس بحياء وتغطي وجهها وكافة أنحاء جسمها بثوب الزفاف كأنها دمية لا تتحرك. وعند عدم حضورها يأتي أهلها بإذنها إلى جلسة العقد فيتم العقد ثم يقدم أهلها للضيوف المدعوين أكلاً شهياً وحلويات. أما ليلة الزفاف فتتم في منزل العروس عادة في نفس يوم القران وبعد مرور يوم أو يومين تذهب العروس مع العريس إلى منزله وبالتالي يرسل أهل العروس مجموعة من أثاث البيت وتجهيزاته. وكذلك الهدايا والعطايا التي قدمها الضيوف المدعوون للعروس ويرسلونها إلى منزل العريس معها. ويحضر أهلها وأقاربها إلى مأدبة العريس في منزله أو في فندق في نفس اليوم.

2 ـ العزاء :

أما العزاء في الوفيات فيحضر أقرباء وأصدقاء وجيران الميت إلى جنازته ويدفنونه ويدعون له دعاء الخير والنجاة من عذاب القبر بعد إتمام الدفن وينصحون أهل الميت بالصبر والعزاء وأحياناً يبكون مع أهل الميت إظهاراً لألمهم الشديد على فقدان الميت ومواساة لأهله. ويحتفلون بمناسبة إيصال الثواب للميت بعد أربعين يوماً من وفاته في كل سنة. إن كان للميت أثر كبير ومساهمة عظيمة على أهله ومجتمعه وشعبه. فيدعون له بختم القرآن الكريم وإحضار العلماء وطلاب المدارس الدينية ويصلّون على النبي محمد صلاة وسلاماً ثم يقدمون الأطعمة للذين حضروا الحفلة من الأقارب والجيران والأصدقاء والفقراء والمساكين.

3 ـ دور المرأة وتربية الأولاد :

أما مسلمات بنغلاديش فمعظمهن يطبقن أوامر الشرع وينتهين عن نواهيه

فهن عـادة لا يتجولن في الأسـواق ويرتـدين الخمار والبـراقـع عمـومـاً. ينفـرن من مجالسة ومصافحة غير المحرم، ويستـرن أبدانهن من فـروة الرأس وحتى الأقـدام. أما الأطفال المسلمون فهم يتعلمون منذ الصغر تـلاوة القرآن الكـريم، يشدك إليهم مشهدهم اليومي المتكرر، وهم يذهبون صباحاً إلى الكتاتيب ويقف وراءهم آباؤهم يعتقدون ويؤمنون بشـدة أن مسؤوليتهم الأولى هي تربية النشء المسلم وتوجيهـه توجيهاً إسلامياً صحيحـاً. كما أن هؤلاء الآبـاء معظمهم يتلون القـرآن الكريم بعـد صلاة الفجر يومياً.

4 ـ الجانب العمراني:

وهناك كثير من المساجد القديمة والحـديثة في بنغـلاديش حيث يبلغ عنـدهـا حوالي مائة ألف مسجد تزينها الزخارف الإسلامية التي تسر عيون النـاظرين، نـذكر على سبيل المثال مسجـد «البيت المكرم» وهـو أعرقهـا وقد بني على شكـل الكعبة المشرفة ويقع في وسط العاصمة ويتسع لعشرة آلاف مُصَلٍّ. وكذلك هنـاك كثير من العمـارات وحجرات المشـائخ والمـدارس الإسلاميـة وآثار من التـراث الإسـلامي العظيم تشهد بماضي أجدادنا المسلمين في هذه البقعة من أرض الإسلام.

5 ـ عند الأذان والصلاة:

ومن الملامح البارزة أنك تسمع أذاناً موحداً ينبعث من هذه المساجد المـائة ألف ومنابرها الرفيعة والجميلة تشد القلوب إليهـا. في وقت واحد وبـأداء يشبه أداء المؤذنين المصريين والسعوديين وتجد آلاف المُصلِّيْن قد انتظموا بصلاة الجماعة. أما صلاة الجمعة والعيدين فتجد الإمام يترجم ويشرح خطبة عربية منتخبـة من كتب الخطبة باللغة البنغلاوية ثم ينتهي من قراءتها وتنتهي الصلاة بالمناجاة. أمـا بالنسبـة للمصلين في العيدين فإنك تشهد توافد الآلاف من النـاس إلى ميدان العيـد يأتـون من كل حدب وصوب لابسين معظمهم السروال والقميص المنقش والطاقية مكبرين بصـوت رفيـع في عيـد الأضحى وبصـوت منخفض في عيـد الفـطر ويتصـافحـون ويتعانقون قبل الصلاة وبعدها.

بنغلاديش والدول العربية الإسلامية:

منذ أن تحررت بنغلاديش أخذت تعمل على استعادة صِلات التعاون القديمة بينها وبين العرب وتبادل زعماؤها الزيارات الرسمية وغير الرسمية وبدأ تبادل الأساتذة والـطلاب والاختصـاصيين والمهنيين والفنيين والصحفيين وغيــرهم في مجـالات مختلفة.

وينتدب الأساتذة والدعاة إلى بنغلاديش في حقل تعليم اللغة العربية الخالدة والدراسات الإسلامية من قبل العالم الإسـلامي وهذا التبـادل والتضامن الإسـلامي يربط بنغلاديش بالبلاد العربية الإسلامية ربطاً وثيقاً جعلها تهتم باللغة العربية وأهلها اهتماماً كثيراً.

وكذلك عقـدت المعاهـدات التجاريـة والثقافيـة بينها وبين الـدول العربيـة. وشعـب بنغـلاديش يضمر في قلبـه مشاعـر الحـب لإخـوانه العـرب. كمـا أظهـر سُخْطَهُ بالمظاهرات العنيفة ضد المعتدين على البلاد العربية في أيام حرب قنـاة السـويس عام 1956 م. وكـذلك أيـدوا الجزائـريين في نضالهم وكفـاحهم من أجل الحرية والاستقلال. كذلك كانت بنغلاديش تؤيد دائماً كفاح الفلسـطينيين من أجل حقوقهم وقد صرحت بتأييدها الكـامل لتحـرير وطنهم واسـترجاع حقـوقهم العادلـة والأساسية كما أن بنغلاديش أعلنت تأييدها الكامل للدول العربيـة في حرب اكتـوبر وأرسلت المعـونة الممكنـة لهـا حتى الجيش على الفـور إلى إخـوانهـا العـرب في كفاحها ضد إسرائيل الغاشمة.

وكـذلك أكـد ممثل بنغـلاديش في مؤتمر القمـة في الجـزائـر وفي غيـره من المؤتمــرات وفي الأمم المتحـدة ضـرورة انسحــاب القــوات الإســرائيليــة من الأراضي العربية المحتلة والمغتصبـة لإرجاع حقـوق الفلسطينيين العـادلة إليهم من غير تأخير واستمرت بتطوير هذه العلاقات الودية والسياسية والثقافيـة بين بنغلاديش وبين الدول العربية على مر الـزمان. قـال الشيخ إسمـاعيل بن عتيق في مقـالته عن بنغلاديش: يكن مسلمو بنغلاديش محبة عميقـة للعرب بحيث لا يمكن أن يـوصف مدى شعورهم العـام وخاصـة العلماء منهم، حيث يعتقـدون أن العرب أقـرب إلى

هدي الإسلام واتباع نبينا محمَّد ﷺ. ومنهم من يعتقد التبرُّك بكل شيء من الحجاز تراباً وبشراً. وعلى العموم فهم يريدون ويعتقدون أن القيادة الدينية هي للعرب والعرب وحدهم الذين يستطيعون أن يعيدوا مكانة الإسلام ووحدة المسلمين. وليس من المبالغ فيه أن حب العرب في نفوس هؤلاء قد بلغ السويداء من قلوبهم حيث يتأثرون بأبسط أسلوب وأسهل عبارة ويتحوّلون عن عادات وتقاليد كانوا عليها إذا سمعوا أن العرب لا يرونها[5].

خلاصة الموضوع أنني قد أشرت بصورة سريعة إلى وضع اللغة العربية والتقاليد والثقافة الإسلامية في بنغلاديش متطرقاً إلى المراكز العلمية ومناهج التدريس والمقررات فيها وقدمت لمحة موجزة عن بعض المعلومات التي تخص طبيعة البلاد الجغرافية وتاريخ انتشار الإسلام واللغة العربية إضافة إلى بعض المعلومات التي تختص بملامح الثقافة الإسلامية والعادات الاجتماعية السائدة في البلاد وأخيراً تطرقت إلى علاقة بنغلاديش مع الدول العربية الشقيقة.

وفي الختام أتمنى للغة العربية مزيداً من الانتشار والازدهار في بنغلاديش لنشر التعاليم الإسلامية وتعريف البنغلاديشيين بالتاريخ والثقافة الإسلامية والتراث العربي الإسلامي العظيم.

---

(5) الشيخ إسماعيل بن عتيق، مقالة عن بنغلاديش/ الدعوة مجلة إسلامية تصدر من الرياض ص 6-11/1398 هـ العدد 66.

ولاية الحسبة في عهد العباسيين

الدكتور مروان علي القدومي
الأستاذ المشارك في كلية الآداب
جامعة النجاح الوطنية - نابلس

مفهوم الحسبة:

يدل مصطلح الحسبة في اللغة على العد والحساب. يقال: احتسب بكذا إذا اكتفى به، واحتسب الاجر على الله: ادخره لديه[1]. وقد ورد الحديث الشريف عن الرسول ﷺ بهذا المعنى حيث قال: «من صام رمضان إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه»[2]. أي طلباً لوجه الله وثوابه.

وتطلق الحسبة أيضاً على معنى: الانكار. يقال احتسب عليه، يعني أنكر[3]. ومنه المحتسب.

---

(1) مجمع اللغة العربية: (د. إبراهيم أنيس، د. عبد الحليم منصور وآخرون).
المعجم الوسيط، ط: 2، القاهرة سنة 1392 هـ - 1972 م، المجلد الأول ص 171.

(2) النووي: (محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف). رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، المطبعة المصرية ومكتبتها ص 414.

(3) الفيروز آبادي: (مجد الدين بن يعقوب). القاموس المحيط، المكتبة التجارية، جـ 1 ص 55.

وفي الواقع فـإن هذا المصـطلح يفيد نفس المعنيين الاخيـرين وهما الانكـار والمثوبة والاجر من الله.

أما معناه اصطلاحاً:

فهو في لسان الفقهـاء، أمر بمعـروف إذا ظهر تـركه ونهي عن منكـر إذا ظهر فعله[4].

ويزيد ابن الإخوة القرشي: واصلاح بين الناس[5].

ويقرر ابن خلدون ان الحسبة وظيفـة دينية من بـاب الامر بـالمعروف والنهي عن المنكر[6].

ومجالها الحكم بين الناس فيما لا يتوقف على الدعوى[7].

ويعرفها الأستاذ محمد المبارك بأنها: «رقابة ادارية تقوم بها الدولة عن طـريق موظفين خاصين، على نشـاط الأفراد، في مجـال الأخلاق والـدين والاقتصاد، أي في المجال الاجتماعي بوجه عام، تحقيقاً للعدل والفضيلة، وفقاً للمبادىء المقررة في الشرع الإسلامي[8].

وهذا التعريف يحدد الحسبة باعتبارها ولاية من الولايات. والواقع ان معـظم الـولايـات الإسـلاميـة مشتقـة من الحسبـة كمـا ذهب إلى ذلـك الامـام ابن قيم الجوزية[9].

---

(4) الماوردي: الأحكام السلطانية، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط 2 1393 هـ 1973 م، ص 240.

الغـزالي: (أبو حـامد محمـد بن محمد) احيـاء علوم الدين، دار احيـاء الكتب العربيـة، تقديم: د. بدوي طبانة، جـ 2 ص 308.

(5) ابن الأخوة القرشي: معالم القربة في أحكام الحسبة، مطبعة دار الفنون بكمبرج، 1937م ص 7.

(6) ابن خلدون: (عبد الرحمن). مقدمة ابن خلدون، المطبعة الأدبية: بيروت ص 158.

(7) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مطبعة المدني، القاهرة، ص 344.

(8) د. محمد المبارك: الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية، دار الفكر، الطبعـة الاولى سنة 1387 هـ ص 73.

(9) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية ص 346.

دليل مشروعيتها:

تعد الحسبة من قواعد الامور الدينية اساسها قول الله تعالى: **﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون﴾**(10).

فالامة الإسلامية هي أمة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، لان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من أمهات الفرائض التي بها تتهذب النفوس ويصان الدين من الضياع، وبها تحفظ المحارم من الانتهاك.

ولقد كان من أهم خصائص الرسول عليه السلام أنه **﴿يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر....﴾**(11).

وقد وصف الله الأمة الإسلامية بما وصف به رسولها حتى تقوم من بعده بما قام به ﷺ، قال تعالى: **﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر..﴾**(12).

وجعل ترك تلك الخاصة والعمل بخلافها من صفات المنافقين في قوله: **﴿المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف﴾**(13).

ولقد سلكت السنة في دلالتها على ذلك، مسلك الكتاب من الامر بها والتحذير من تركها، قال عليه الصلاة والسلام: «لتأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر ولتأخذن على يدي الظالم، ولتأطرنه على الحق أطراً أو ليضربن بعضكم بقلوب بعض ثم تدعون فلا يستجاب لكم»(14).

---

(10) سورة آل عمران، الآية: 104.

(11) سورة الأعراف، الآية 157.

(12) سورة التوبة، الآية 71.

(13) سورة التوبة، الآية: 67.

(14) ابن ماجه: سنن ابن ماجه، طبعة دار احياء الكتب العربية، جـ 2 ص 1328.

والمعـروف هو كـل قول و فعـل ينبغي قولـه أو فعله طبقاً لنصـوص الشريعـة الإسلامية ومبادئها العامة وروحها.

والمنكـر هو كـل معصية حـرمتهـا الشـريعـة سـواء وقعت من مكلف أو غيـر مكلف، ويعرف المنكر عند بعض الفقهاء بأنه كل محذور الوقوع في الشرع[15].

وقال بعض العلماء المعروف كل فعل أو قول أو قصد حسن شرعـاً. والمنكر كل فعل أو قول أو قصد قبح شرعاً، والانكار في ترك الواجب وفعل الحرام واجب.

وعلى النـاس والولاة فعـل ذلك واعـانة من يفعله وتقـويته فـانـه حفظ الـدين ويجب الانكار على من ترك الانكار الواجب[16].

والأمر بالمعروف هو الترغيب فيما ينبغي عمله أو قوله طبقاً للشريعة، والنهي عن المنكـر هـو التـرغيب في تـرك مـا ينبغي تـركـه أو تغييـر مـا ينبغي تـركـه طبقـاً للشريعة[17].

وبـالجملة فإن المعـروف والمنكر لفـظان شديـدا الشمول، فكـل ما تعـرفـه العقول الراجحة والفطر السليمة فهو معروف، وكل ما تنكره تلك العقول والفطر فهو المنكر.

وقد اتفق العلماء على أن مبدأ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات، فهو واجب على كل مُسْلِـم قـادر، ويصير فـرض عين على القادر الـذي لم يقم به غيره. والقـدرة هي السلطان والولايـة، فذوو السلطان أقـدر من غيرهم، فإن مناط الوجوب هو القدرة، فيجب على كل إنسان بحسب قدرته[18].

قال تعالى: ﴿فاتقوا الله ما استطعتم. . .﴾[19].

---

(15) الغزالي: احياء علوم الدين مجلد 2 ص 302-336.

(16) ابن الاخوة: معالم القربة في أحكام الحسبة ص 22.

(17) الفخر الرازي: التفسير الكبير، دار الكتب العلمية ـ طهران ـ ط: 2 المجلد 8 ص 167.

(18) ابن تيمية: مجموع فتاوى ابن تيمية، طبعة السعودية سنة 1398 هـ، مجلد 28 ص 65، 126.

(19) سورة التغابن، الآية: 16.

ويبسط لنا الامام الغزالي طريقة الامر بـالمعروف والنهي عن المنكـر فيقول: ان كـل من تعلم مسألـة فعليه أن يعلمهـا غيره ويجعـل الاثم على الفقهاء أشـد من غيرهم إذا لم يعلموا غيرهم لانهم أقدر على التعليم. وفي رأيه أن كل من استـطاع أن يغير منكراً فلا يجوز له القعود عنه حتى لو قدر على تغيير جزء منه[20].

ولا ينبغي أن يقصر الامر بالمعروف والنهي عن المنكـر على حقوق الله ومـا حده من حدود، بل يشملان في الحسبة حقوق البشر، والحقوق المشتـركة بين الله وعباده[21].

لذلك كان لا بد من جمـاعة تـدعو إلى الخيـر، وتأمـر بالمعـروف وتنهى عن المنكـر، فمنهج الله في الارض ليس مجـرد وعظ وارشاد وبيـان فهـذا شـطر، أمـا الشطر الآخر فهـو القيام بسلطة الامـر والنهي، على تحقيق المعروف ونفي المنكـر من الحياة البشرية، وصيانة تقاليد الجماعة الخيرة من أن يعبث بها كل ذي هـوى أو شهوة أو مصلحة.

ولا تفلح الامة، ولا تفلح البشرية عامة، إلا إذا ساد فيها الخير ويقتضي ذلك سلطة للخير وللمعروف تأمر وتنهى وتطاع.

وبـذلك يستقـر أمر الخيـر والمعـروف بين الجمـاعـة، ويقضى على المنكـر والفساد بتعاون الصغير والكبير والحاكم والمحكوم.

وما أهنأ المجتمع وأسعده وما أجدره بـالعز والمجـد واستخلاف الله ايـاه في الارض، إذا تناصف أفراده، وإذا تسابقوا في الائتمار بالمعروف والانتهاء عن المنكر والمسارعة في الخيرات.

وفي هذا المعنى يقول ابن قيم الجوزية:

لو اعتمد الجميع ما شرعه الله ورسوله، وما فعله الخلفاء الـراشدون، لأكلوا

---

(20) الغزالي: احياء علوم الدين جـ 2 ص 333-335.

(21) د. صبحي الصالح: النظم الإسلامية، دار العلم للملايين، بيروت، ط: 3، سنة 1396-1976 م ص 340.

من فوقهم ومن تحت أرجلهم، ولفتح الله عليهم بركات من السماء والأرض، وكان الذي يحصل لهم من الإنتاج أضعافاً مضاعفة، أما ركوب الظلم والإثم فنتيجته نزع البركة في الدنيا والعقوبة في الآخرة(22).

ولقد انعكست فكرة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في ولاية الحسبة التي ظهرت في النظام الاداري للدولة الإسلامية واستقر الاصطلاح على أنها تهتم بأوضاع الافراد الخلقية والدينية والمعاشية والاقتصادية والتنظيمية فتعمل على حمايتها والاهتمام بها(23).

فمقصودها هو اقامة شرع الله في الارض وتطهيرها من الفساد لتكون كلمة الله هي العليا وكلمة الذين كفروا هي السفلى.

انها شرعت لكي يكون المجتمع فاضلاً تختفي فيه الرذائل وتظهر فيه الفضائل، فهي لمقاومة الشر الظاهر ودفعه، وحماية المحارم من أن تنتهك.

ولما كانت الحسبة أمراً بمعروف ونهياً عن منكر اقتضت أن يكون لصاحبها ولاية، ذلك لأن كُلًّا من الامر والنهي لا يصدر إلا عن ولاية وإلا ما استوجب سمعاً ولا طاعة.

فمن الناس من خبثت سريرته وضعفت خشيته من الله فلا يرتدع عن غيه إلا أن يرى العذاب رأي العين.

من أجل هذا رؤي تخصيص بعض العمال من أصحاب السلطة للقيام بهذه المهمة بولاية الحسبة. أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وحين يصدر الأمر أو النهي عن غير ولاية لا يؤبه له ولا يكون مثمراً، خاصة بعد أن فسد الناس وضعف الوازع الديني لديهم واتسعت مرافق الحياة وتشعبت جهات الاختصاص.

---

(22) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ص 249.

(23) محمد عبد الله الشباني: نظام الحكم والادارة في الدولة الإسلامية، مؤسسة الرويبة الرياض 1399-1979 م ص 135.

ورغم هـذا التخصيص فـإن واجب الامـر بـالمعـروف والنهي عن المنكـر لا يسقـط بتحميله لبعض الناس دون غيـرهم، وإنما يسقط بـالاداء، فإذا لم يقم بـه ولاة الحسبة فهو فـرض على غيرهم من المتـطوعين، حفاظـاً للأمـة وحرزاً لهـا من الفساد والتحلل[24].

ولذلك، فقد اصبح يقوم بالحسبة على مر الزمان فريقان:

المحتسبـون المعينون من قبـل الدولـة، والمتطوعـون من المسلمين، ويُعدِّد المـاوردي تسعة فـروق بين المتـطوع لـلامـر بـالمعـروف وللنهي عن المنكـر وبين المحتسب، وأهمها التزام المحتسب بذلك دون المتطوع[25].

وواضح من العنوان الذي اختاره ابن تيمية لكتابه «الحسبة أو وظيفة الحكومة الإسلامية» ان الحسبة هي وظيفة الحكومة الإسلامية، وان وظيفة هذه الحكومة هي الحسبة.

ذلك أن الدولة تعتبر في نظر الإسلام مسؤولة مسؤولية كاملة عن رعاية المصالح الاجتماعية وحماية المقاصد الشرعية والحفاظ على المبادىء والقيم الأخلاقية.

وسنحاول في هذا البحث دراسة الولاية لنثبت ان الشريعـة الإسلاميـة جاءت بأكمل النظم الإدارية وأوفاها وأعدلها، كما جاءت بأعظم السياسات التي تدير بهـا أمر الامة في كل زمان ومكان، بما يحقق للناس مصالحهم الدنيويـة والاخرويـة في كل وقت وحين.

نشأة الحسبة:

ان الناظر في أصول الحسبة في الحكومات الإسلامية يعلم أن الحسبة كانت موجودة في عهد الرسول ﷺ، وفي عهود الخلفـاء الراشـدين والامويين والعبـاسيين

(24) الجصاص: (أبو بكر أحمد بن علي الـرازي). أحكام القـرآن، نشر دار الكتـاب العربي ـ بيـروت، جـ 2 ص 29.

(25) الإمام الماوردي: الأحكام السلطانية ص 209.

والفاطميين، كما تنبىء عن ذلك المؤلفات التي صنفت فيها.

وبالرجوع إلى كتب السيرة والسنة، نجد أن الحسبة كانت ضرباً من ضروب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد كانت حياة الرسول ﷺ حافلة بالوقائع التي تثبت انه عليه الصلاة والسلام قام بها بنفسه، من ذلك، على سبيل المثال:

ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه من «ان رسول الله ﷺ مر على صبرة طعام، فأدخل يده فيها، فنالت أصابعُه بللاً فقال: ما هذا يا صاحب الطعام»؟ قال: أصابته السماء يا رسول الله قال: «أفلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس؟ من غش فليس مني»[26].

ورُوِيَ أنه ﷺ قال لأصحابه: «إياكم والجلوس في الطرقات»، قالوا يا رسول الله ما لنا بدٌّ من مجالسنا نتحدث فيها قال رسول الله ﷺ: «فإذا أبيتم إلا المجلس فأعطوا الطريق حقه». قالوا: وما حقه؟ قال: «غض البصر وكف الاذى ورد السلام والامر بالمعروف، والنهي عن المنكر»[27].

وروي: «أن رجلاً كانت له شجرة في أرض غيره، وكان صاحب الارض يتضرر بدخول صاحب الشجرة، فشكا ذلك إلى النبي ﷺ فأمر أن يقبل بدلها أو يتبرع له بها، فلم يفعل، فأذن لصاحب الارض ان يقلعها، وقال لصاحب الشجرة انما أنت مضار»[28].

واستعمل الرسول الكريم عمر بن الخطاب على سوق المدينة وسعيد بن العاص على سوق مكة، وذلك بعد الفتح[29].

---

(26) مسلم: (أبو الحسين مسلم بن الحجاج). صحيح مسلم، نشر: السعودية سنة 1400 هـ ـ 1980 م، جـ 1 ص 99.

(27) مسلم: صحيح مسلم، المجلد الثالث ص 1675 رقم الحديث 2121.

(28) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية ص 243.

(29) عبد الرحمن بن زيدان: كتاب الغزو والصولة في معالم نظم الدولة، المطبعة الملكية، الرباط سنة 1962 م، ص 62، الكتاني: (الشيخ عبد الحي الكتاني)، التراتيب الإدارية، نشر: حسن معنا، بيروت جـ 1 ص 287.

وحينما بعث علياً بن أبي طالب إلى اليمن كانت وصيته له: «ألا تدع تمثالاً إلا طمسته، ولا قبراً إلا سوّيته»(30)

وسار الخلفاء الراشدون سيرة الرسول عليه السلام في الحسبة، فكان عمر ابن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ يطوف في الشوارع والأسواق ودرته معه فمتى رأى غشاشاً خفقه بها مهما يكن شأنه وربما أتلف بضاعته.

فيروى أنه أراق اللبن المغشوش تأديباً لصاحبه. ويرى الامام مالك ان مثل هذا اللبن يتصدق به ولكنه لا يباع، واتجه آخرون من الفقهاء إلى بيع اللبن المغشوش بعد إعلان غشه، ويباع بثمن يناسبه، مع انزال العقوبة بالغاش بعد إعلان غشه(31).

ورأى جمّالاً يقسو على جمله، فضربه وقال له:

«حملت جملك ما لا يطيق»(32).

كما روي انه حرق بيت رويشد الثقفي لأنه كان يبيع الخمر، وقال له: «أنت فُوَيْسِق ولست برويشد».

ومنع النساء من المشي في طريق الرجال، والاختلاط بهم في الطريق(33). ونظراً لكثرة أعماله، وعظم مسؤولية الخلافة ولى عبد الله بن عتبة بن مسعود الهذلي على سوق المدينة وجعل معه السائب بن يزيد(34).

وروي أنه ولى امرأة تدعى أم الشفاء الحسبة على سوق المدينة(35).

---

(30) مسلم: صحيح مسلم بشرح النووي جـ 7 ص 36.

(31) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية ص 389-390.

(32) علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي البرهان فوري: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، جـ 9 ص 113.

(33) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية ص 405-407.

(34) ابن الجوزي: (أبو الفرج)، تاريخ عمر بن الخطاب، دار احياء علوم الدين بدمشق، ص 117 ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب جـ 2 ص 576.

(35) أبو زيد شلبي: تاريخ الحضارة الإسلامية، مكتبة وهبة، ط: 3، 1383 هـ ـ 1964 م، ص 131.

والواقع أنه لم يصح عن عمر رضي الله عنه ذلك، فقد قال أبو بكر بن العربي: هذا لم يصح فلا تلتفتوا إليه، فإنما هو من دسائس المبتدعة في الأحاديث(36).

ويؤيد ذلك أنه مخالف للحديث الشريف: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»(37).

وذكر البلاذري ان الحارث بن الحكم كان عاملاً على السوق في خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه(38).

وكان من عادة الامام علي بن أبي طالب، ان يطوف بسوق الكوفة وبيده الدرة، ويراقب الأوزان والمقاييس المستخدمة فيها، حتى يمنع التلاعب بها.

وروي عنه انه كان يأمر بالمتاعب (مسايل الماء والكنف) تقطع عن طريق المسلمين.

وروي عنه ـ أيضاً ـ أنه مر على التجار فقال لهم: «اتقوا الله في الحلف، فان الحلف يزجي السلعة ويمحق البركة»(39).

يتبين من ذلك أن الحسبة كانت موجودة في عهد الرسول ﷺ، وعهد الخلافة الراشدة ولكن في دائرة ضيقة بالقدر الذي كانت تسمح به حاجاتهم وعيشتهم.

وهذا يدحض قول قلة من الباحثين أن نظام الحسبة مقتبس من الحضارة البيزنطية، وممن قال بهذا: الدكتور نقولا زيادة ويعلل ذلك بأن العرب، لم يكن

---

(36) ابن العربي: (أبو بكر محمد بن عبد الله)، أحكام القرآن، دار احياء الكتب العربية، مصر، ط: 1 سنة 1377 هـ 1958 م جـ3 ص 1445.

(37) المناوي: (محمد عبد الرؤوف)، مختصر شرح الجامع الصغير: دار احياء الكتب بالقاهرة 1373 هـ 1954 م مجلد 2 ص 215.

(38) البلاذري: (أحمد بن يحيى بن جابر)، أنساب الاشراف، مؤسسة الدراسات الشرقية، القدس 1936 م، جـ 5، ص 47.

(39) علاء الدين علي المتقي بن الهندي: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ـ الهند ط 2، 1373 هـ ـ 1953 م جـ 4 ص 99.

لهم ما يقدمونه بديلاً عنها[40].

والمستشرق الفرنسي م. غودفروا حيث قال: «. . . . . . ولا يمكننا الشك في أن المحتسب قد ورث تلك الوظيفة الرسمية بصورة غير مباشرة من نده البيزنطي»[41].

هذا وعلى الرغم من أن الحسبة في مفهومها الاصطلاحي ووظيفتها بدأت في عهد الرسول عليه السلام ثم أرسى قواعدها عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ إلا أن أول إشارة إلى الحسبة والمحتسب في كتب التاريخ الإسلامي ترجع إلى أواخر النصف الأول من القرن الثاني الهجري على أساس لفظ الحسبة والمحتسب.

فقد مهدت وظيفة عامل السوق ظهور المحتسب حيث إنه يمكننا أن نفترض أن سلطات عامل السوق كانت كتلك التي يتمتع بها المحتسب وإن لم تكن واسعة سعتها التي وصلت إليها في العصور اللاحقة.

فقد لعبت الأسواق دوراً كبيراً في حياة الدولة الإسلامية، سواء الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية.

واهتم ولاة المسلمين بالتفتيش على الأسواق وخاصة الأسعار والمكاييل والموازين، وكان يجلس في السوق رجل يدعى (الناقد) وكانت حرفته تمييز الدراهم وفحصها حتى يعرف جيدها من رديئها ويضمن تمام وزنها[42].

إن تطور وظيفة الحسبة وزيادة أهميتها يعود إلى كثرة الفتوحات الإسلامية، واتساع الحضارة ووجود المدنيات التي لم يكن للعالم عهد بها، وانتشار المذاهب الهدامة، بالإضافة إلى الكوارث والآفات الطبيعية من أوبئة وقحط وما ترتب عليها

---

(40) نقولا زيادة: دمشق في عصر المماليك، مكتبة لبنان، ص 169.

(41) م. فروا: (المستشرف الفرنسي)، النظم الإسلامية، دار النشر للجامعيين، ص 180.

(42) الكرملي: النقود العربية ص 12 نقلاً عن الحضارة العربية الإسلامية لعلي الخربوطلي ص 185.

من احتكار التجار للأرزاق وبيعها بالغلاء مما أوجب تدخل الدولة لحماية الناس[43].

ولقد أدت هذه الأسباب وغيرها إلى رقي نظام الحسبة رقياً كبيراً إلى حد أصبحت فيه من أهم الشؤون التي عُنِيَ بها الولاة والحكام، فقاموا بتنظيمها، ووضع قواعدها وتحديد اختصاصاتها، وبيان سلطة متوليها.

وقد أسند الخلفاء الأمويون هذه المهمة لجلة أئمة الدين ووجوه المسلمين الذين لا تأخذهم في الله لومة لائم[44].

ويروى أن الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك طاف بنفسه في أسواق دمشق وراقب الموازين والمكاييل، وأمر بتخفيض الأسعار.

وكان رجال الشرطة في العهد الأموي يعهد إليهم بالإشراف على الموازين والمقاييس، التي كانت موحدة وتختمها الحكومة عادة[45].

نظام الحسبة في عهد العباسيين:

بدأ نظام الحسبة بسيطاً ثم ظل يتوسع ويترقى حتى أصبحت له صلاحيات واختصاصات شتى، ولعل هذا الاتساع كان في أول عهد العباسيين وفي خلافة أبي جعفر المنصور نفسه، فقد ذكر ابن الأثير في حوادث سنة 157 هـ أن المنصور قد ولى الحسبة في مدينة بغداد وأسواقها رجلاً يقال له أبا زكريا يحيى بن عبد الله، إلا أنه غضب عليه لاستغوائه العامة والسفلة فقتله[46].

وكان المنصور يتصدى في أول النهار للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

---

(43) الشيباني: نظام الحكم والادارة في الدولة الإسلامية، ص 136-137.

(44) عبد الرحمن بن زيدان: كتاب الغزو والصولة في معالم نظم الدولة، المطبعة الملكية - الرباط 1962 م ص 23.

(45) مولوي: (حسيني)، الادارة العربية، مكتبة الآداب القاهرة، طبع سنة 1958 م، ص 176، 181.

(46) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، دار صادر بيروت، المجلد السادس، حوادث سنة 157 هـ.

والولايات(*) والعزل والنظر في مصالح العامة، فكان يطلب من عمال البريد أن يكتبوا إليه يومياً «بسعر القمح والحبوب والأدم وبسعر كل مأكول (ليتلافى المجاعات) وبكل ما يعمل به الوالي وبما يرد بيت المال من المال وكل حدث»[47].

ويقال أن المهدي أنشأ هذا المنصب وظل باقياً على عهد خلفائه[48].

ولما ظهرت حركة الزنادقة في عهده بعث إليهم عبد الجبار المحتسب فأتى بهم، وقتل المهدي منهم جماعة وصلبهم، وأتى بكتبهم فقطعت بالسكاكين[49].

وجاء في المختصر: «أن نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم كان محتسباً للخليفة الهادي»[50].

ويلغ المعتضد أن قطاناً قال في السوق: ليس للمسلمين ناظر في أمورهم وأمر بأن يؤتى به، ولبس قباءه، وأخذ حربة وجلس كالمغضب حتى فزع من كان يأنس به، وأدخل إليه شيخ ضعيف، فقال له بصياح شديد: أنت القطان الذي قلت بالأمس ما قلت؟ فغشي على القطان، فأمر به فعزل ناحية، فلما جاؤوا به، قال له: ويلك. مثلك يقول: ليس للمسلمين ناظر في أمورهم؟ فأين أنا، وأي شغل شغلي؟ قال: يا أمير المؤمنين أنا رجل سوقي، لا أعرف غير الغزل والقطن ومخاطبة النساء والعامة، وإنما اجتاز بنا رجل بايعناه شيئاً كان معه، فوجدنا ميزانه ناقصاً، فقلت هذا الكلام وعنيت به المحتسب لا غيره وأنا تائب أن أتكلم بما يشبه هذا، فقال الخليفة، يحضر المحتسب ويبالغ في الإنكار عليه لما غفل عن إنكار من هذا؟

(*) كان كل رئيس للشرطة في الولايات ومدن الولايات يعرف باسم صاحب الأحداث، وكانت أعمال الشرطة غالباً يعهد بها إلى الرؤساء المحليين.

(47) الطبري: (أبو جعفر محمد بن جرير). تاريخ الرسل والملوك: تحقيق: محمد أبو الفضل، جـ9 ص 314، ابن كثير: (الحافظ بن كثير). البداية والنهاية، مكتبة المعارف ـ بيروت، ط: 5 سنة 1403 هـ 1983 م، جـ: 1 ص 125.

(48) مولوي: الادارة العربية. ص 342.

(49) الطبري: تاريخ الرسل والملوك جـ 9 ص 345.

(50) أبو الفداء: المختصر في أخبار البشر (حوادث 169 هـ) جـ 1 ص 12.

ويؤمر بتغييره، وتتبع الطوافين وأهل الأسواق عليهم[51].

وتولى أبو العباس أحمد بن محمد بن مروان السرخس (المتوفى سنة 286 هـ) الحسبة في عهد الخليفة المعتضد[52].

وفي سنة 321 هـ تقدم والي الحسبة إبراهيم بن محمد بن علي بن بطحاء التميمي إلى الخليفة القاهر بالله، بالمنع من القيان والخمر والنبيذ، ومنع أصحاب الزلابية أن يعيروا قدورهم لمن يطبخ فيها التمر والزبيب للأنبذة، وقبض على المغنين من الرجال والنساء والحرائر والاماء وقبض على جماعة من الجواري المغنيات، وتقدم ببيعهن على أنهنّ سواذج[54].

وتولى أبو سعيد الاصطخري الحسبة في عهد القاهر بالله (سنة 328 هـ)، وكان زاهداً ناسكاً عابداً ولي القضاء بقم ثم حسبة بغداد، فكان يدور بها ويصلي على بغلته وهو دائر بين الأزقة[55].

ومن حوادث سنة 342 هـ ما ذكره ابن العماد أنه ولي قضاء القضاة ببغداد عبد الله أبو العباس بن الحسين بن أبي الشوارب، وهو أول من ضمن القضاء ثم الحسبة والشرطة.

وتولى أبو عبد الله الحسين (ت 391 هـ) حسبة بغداد في أيام عز الدولة بختيار بن بويه[56].

وفي سنة (401 هـ) منع الحاكم بأمر الله في مصر اللهو والغناء كما منع بيع المغنيات، ومنع الاجتماعات بالصحراء، كما أمر بمنع بيع الزبيب، وحمله، وألقى

---

(51) عبد الرازق الحصان: الحسبة في الإسلام، بغداد 1946 م ص 71.

(52) حاجي خليفة: كشف الظنون ط استنبول جـ 1 ص 665.

(53) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، جـ 6 ص 172.

(54) ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن بن علي). المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، مطبعة دائرة المعارف العثمانية الهند سنة 1357 هـ، جـ 6 ص 250.

(55) ابن الأثير: الكامل في التاريخ مجلد 6 ص 275.

(56) المرجع السابق جـ 6 ص 343، جـ 7 ص 211.

في النيل منه شيئاً كثيراً، ومنع النساء من زيارة القبور كما منعهن من الاجتماع بشاطىء النيل[57].

وكان إبراهيم بن عبد الله بن حصن بن أحمد بن حزم (ت 404 هـ) محتسباً في دمشق، ومن أعماله: أنه كان بدمشق رجل يقلي القطايف، وكان المحتسب يريد أن يؤدبه فإذا رآه القطايفي قد أقبل قال بحق مولانا إمضِ عني فيمضي عنه فغافله يوماً وأتاه من خلفه وقال وحق مولانا لا بد أن تنزل فأمر بإنزاله وتأديبه فلما ضرب بالدرة قال هذه في قفا عثمان فقال المحتسب أنت لا تعرف أسماء الصحابة والله لأصفعنك بعدد أهل بدر ثلاثمائة وبضعة عشر فصفعه بعدد أهل بدر وتركه فمات بعد أيام من ألم الصفع وبلغ الخبر إلى مصر فأتاه كتاب الملقب بالحاكم يشكره على ما صنع وقال هذا جزاء من ينتقص السلف الصالح[58].

وفي سنة 412 قلد أبو جعفر أحمد بن محمد السمناني الحسبة والمواريث ببغداد[59].

وفي عهد المقتدر بأمر الله تولى الحسبة أبو جعفر بن الخرقي عام 472 هـ، ومن أعماله: أنه كان يؤدب من يفتح دكانه يوم الجمعة ويغلقه يوم السبت من البزازين وغيرهم، قائلاً: هذه مشاركة لليهود في حفظ سبتهم[60].

ولعل أكمل مرسوم وأشمله وأكثره تفصيلاً وبياناً لوظائف المحتسب هو المرسوم الذي أصدره المسترشد بالله (513-529 هـ) بتقليد علي بن الحسين الزينبي ولاية القضاء مضافاً إليها ولاية الحسبة ومما جاء في سجل توليته:

«وأمره بمراعاة أمر الحسبة، فإنها أكبر المصالح وأهمها وأجمعها لنفع الناس

---

(57) الشهاوي/ (إبراهيم دسوقي)، الحسبة في الإسلام، مكتبة دار العروبة القاهرة، 1382 هـ - 1962 م، ص 114.

(58) ابن عساكر: (أبو القاسم علي بن الحسن). تهذيب تاريخ دمشق الكبير، دار المسيرة - بيروت، ص 2، 1399 هـ - 1979 م، جـ 2 ص 225-226.

(59) ابن الأثير: (عز الدين أبو الحسن بن محمد)، الكامل في التاريخ، دار الفكر - بيروت سنة 1398 هـ - 1978 م، مجلد 7، حوادث سنة 412 هـ.

(60) عبد الرازق الحصان: الحسبة في الإسلام ص 78.

وأعمها، وأدعاها إلى تحصين أموالهم وانتظام أحوالهم وحسم مواد الفساد، وكف يده عن الامتداد، وأن يتقدم إلى المستناب فيها بمداومة الاطلاع على كمية الأسعار والفحص عن مادة المخلوقات في الانقطاع والاستمرار، ومواصلة الجلوس في أماكن الأقوات ومظانها، ليكون تسعيرها بمقتضى زيادتها ونقصانها، غير خارج في ذلك عن حد الاعتدال، ولا مائل إلى ما يجحف بالفريقين من اكثار واقلال. وأن يراعي عيار المكاييل والموازين، ليميز ذوي الصحة من المطففين، فيقول لمن حسن اعتباره مرحى، ويقابل من ساء اختياره مما يجعله لأمثاله رادعاً حتى يزنوا بالقسطاس المستقيم، ويتجنبوا التطفيف بقلب من إضمار المعاودة سليم.

قال الله تعالى: ﴿ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يَسْتَوْفُون وإذا كالوهم أو وزنوهم يُخْسِرُون﴾(61).

ومرسوم آخر أصدره الخليفة العباسي أبو العباس أحمد الناصر (575-622 هـ) بتقليد القاضي محي الدين أبي عبد الله محمد بن فضلان قضاء القضاة وأمره بمراعاة الحسبة(63).

ويبدو من هذه الوقائع أن الحسبة في عهود الخلفاء العباسيين عين للقيام بها ولاة مختصون، فكان في كل من بغداد ودمشق وحلب والقاهرة وغيرها ولاة حسبة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، إلا أن هذا لم يكن عادة متبعة في كل الأحوال، فقد كانت ـ في بعض الأحيان ـ وظيفة المحتسب تسند إلى القاضي، كما كانت تجمع أحياناً إلى منصب آخر غير القضاء، فنجم الدين الأنصاري مثلاً كان (657 هـ) وكيل بيت المال في دمشق ومحتسباً.

كما كانت تجمع إلى الشرطة أيضاً، إذ يروى أن اتابك سلطان دمشق طلب محتسباً، فذكر له رجل من أهل العلم فأمر بإحضاره فلما نظر إليه قال: إني وليتك

---

(61) سورة المطففين، الآيات: 1-3.

(62) القلقشندي، أبو العباس أحمد: صبح الأعشى في صناعة الانشا، القاهرة، دار الكتب المصرية 1913 م، جـ 10 ص 264-271.

(63) المرجع السابق جـ 10 ص 291.

أمر الحسبة على الناس بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

قال: إن كان الأمر كما تقول فقم عن هذه الطراحة وارفع المسند فإنها حرير واخلع هذا الخاتم فإنه ذهب، وقد قال النبي ﷺ هذان حرام على ذكور امتي، حلّ لإناثها. فنهض السلطان عن طراحته وأمر برفع المسند وخلع الخاتم من إصبعه وقال: ضَمَمْتُ إليك النظر في أمور الشرطة[64].

وكان للمحتسب دار خاصة به تسمى دار الحسبة يقيم فيها ويصرف منها جميع أعماله.

ويستعين بطائفة من الموظفين منهم: العرفاء والنواب والأعوان والشرطة.

فمهمة عرفاء الحرف والصناعات، هي مساعدة المحتسب في الكشف عن الغش والتدليس والإشراف على الأسواق مع تزويد المحتسب بالمعلومات عن أوضاع السوق السعرية وحركة البضائع الواردة، أما بالنسبة لنواب المحتسب على الحدود وسواحل البحر والموانيء فهم يقومون بإمداده بالمعلومات عن الغلال والبضائع الواردة والصادرة بجانب الإشراف على مخازن التجار في حالة الرغبة في حجزها إلى وقت الحاجة إليها. والهدف من ذلك هو إعطاء المحتسب القدرة على اتخاذ القرارات اللازمة لحماية الناس عند الأزمات فيما يتعلق بأحوال البلاد الاقتصادية[65].

أما بالنسبة للشرطة فهو يستخدمهم في تنفيذ قراراته عن طريق القوة.

وكانت للمحتسب دكة مرتفعة بارزة في السوق يمكن للناس مشاهدتها معلق في جوانبها الأسواط والدُّرَر وهي عدة المحتسب في ايقاع العقوبات على المخالفين.

وهكذا فقد ارتقى نظام الحسبة في عهد العباسيين رقياً كبيراً، فقد نال قسطاً

---

(64) الرفاعي: (أنور): النظم الإسلامية، دار الفكر، 1393 هـ ـ 1973 م، ص 124.

(65) محمد عبد الله الشباني: نظام الحكم والادارة في الدولة الإسلامية، مؤسسة الروبية ـ الرياض 1979 م ص 138.

وافراً من عناية الخلفاء والفقهاء فعملوا على توسيع دائرة المحتسب حتى جعلوها تشمل كل ما يتصل بالصالح العام.

وكان لهذه الولاية مكانتها وهيبتها في نفوس العامة والخاصة في كل بلد من بلاد الإسلام، حتى أن ولاة الحسبة كانوا يقتحمون على الولاة والحكام مجالسهم ويوجهون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إليهم بلا خوف، ولا وجل.

لقد كانت سيرة العلماء وعاداتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثلاً يحتذى في التضحية والفداء، فلم يبالوا بسطوة الحكام فقد اتكلوا على فضل الله أن يحرسهم ورضوا بحكم الله أن يرزقهم الشهادة، فلما اخلصوا لله النية أثر كلامهم في القلوب القاسية فلينها وازال قساوتها وأمالها للخير.

اختصاصات ولاة الحسبة:

تعتبر الدولة في نظر الفكر الإسلامي هي الهيئة التمثيلية المعبرة عن رأي الامة المكلفة بحماية مصالحها، وعلى الدولة واجبات يجب على افرادها أن يقوموا بها لتحقيق المصالح العامة، من اجل ذلك نشأت وظيفة المحتسب في الدولة الإسلامية.

وتنحصر اختصاصات والي الحسبة في الامر بكل معروف ظهر تركه، والنهي عن كل منكر ظهر فعله، سواء أكان ذلك متعلقاً بحقوق الله تعالى أم بحقوق العباد أم بالحقوق المشتركة بين الله تعالى وعباده.

أما الاختصاصات المتعلقة بحقوق الله تعالى فمنها:

أن يأمر العامة بالصلوات الخمس في مواقيتها ويعاقب من لم يصل بالضرب والحبس، ويتعهد المحتسب الائمة والمؤذنين ويراقب المساجد من ناحية نظافتها أو استخدامها.

ويأمر بالجمعة والجماعات في المساجد بكافة شعائرها، وبالسنن الراتبات: كالأعياد، وصلاة الكسوف، والاستسقاء والتراويح، وصلاة الجنائز، وغير ذلك.

ويأمر بأداء الامانة والصدق، والنصح في الأقوال والاعمال[66]. ويزجر من يمتنع عن اخراج الزكاة، ويؤدب من ينتهك حرمة شهر رمضان وينكر على من يتصدى لعلم الشرع وليس من أهله من فقيه أو واعظ.

ويمنع الناس من مواقف الريب ومظان التهمة ومن شرب الخمر او اقامة الملاهي المحرمة[67].

وينهى عن الغش والتدليس في الديانات: مثل البدع المخالفة للكتاب والسنة واجماع سلف الأمة من الأقوال والأفعال[68].

ويمنع الناس من تعلم علم التنجيم، ومن اللعب بالنرد.

وأما الاختصاصات المتعلقة بحقوق العباد فمنها:

ما هو عام كالبلد إذا تعطل شربه او استهدم سوره أو كان يطرقه بنو السبيل من ذوي الحاجات فكفوا عن معونتهم فإن أعوز بيت المال فعلى المحتسب أن يأمر ذوي المكنة من أهل البلد ببناء سورهم واصلاح شربهم وكذلك عمارة مساجدهم وجوامعهم.

وأما الخاص فالحقوق إذا مطلت والديون إذا أخرت فللمحتسب ان يأمر بالخروج منها مع المكنة إذا استعداه اصحاب الحقوق.

وكذلك يمنع المحتسب تعدي الجار على الجار، والاشراف على المعلمين والاطباء لتأدية واجبهم باخلاص وامانة[69].

وأما ما يختص بالحقوق المشتركة فكثيرة ومتنوعة تشمل نواحي مختلفة منها:

الاشراف على الانشطة الاقتصادية كمراقبة الانتاج والاشراف على

---

(66) ابن تيمية: الحسبة في الإسلام، منشورات المؤسسة السعيدية بالرياض: 1980 م، ص 10. ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية ص 349.

(67) الماوردي: الأحكام السلطانية ص 248 ـ 251.

(68) ابن تيمية: فتاوى الامام ابن تيمية جـ 3 ص 423، جـ 28 ص 105.

(69) الماوردي: الأحكام السلطانية ص 245-246، 255.

المبايعات، ومنع انواع الغش سواء في المبيعات او في الأوزان أو الاسعار.

فكان نظام «ولاية الحسبة» يقوم بهذه المهمة التفتيشية في الاسواق ليجعل منها ميداناً كريماً للتنافس الشريف تزدهر فيه التجارة والصناعة، ويجد أرباب الحاجات فيها حوائجهم بعيداً عن الاحتكار والمراباة.

فقد اهتم الإسلام بضبط المقادير والوفاء بالكيل والميزان والبعد عن التطفيف لما في ذلك من استقرار المعاملات واقامة العدل في المجتمع مما ينمي الثقة ويوجد الطمأنينة بين الناس.

وقد نزلت سورة بأكملها تهدد المطففين بالويل وتنذرهم بالوعيد اذا ما اجترأوا وبخسوا الناس يقول الله تعالى:

﴿ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون. وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون. . .﴾[70].

فمنعاً للغش والاحتيال والاضرار بالآخرين تدخلت الدولة عن طريق رجال الحسبة أو الاحتساب ـ في قمع الأساليب الملتوية التي يلجأ إليها بعض البائعين والتجار، ترويجاً لبضائعهم وتمويهاً على الناس وتهرباً من أحكام الشرع الحنيف.

فكان على والي الحسبة أن يلازم الأسواق من وقت لآخر، ويتخذ له من العيون من يطلعه على أخبار الناس الشريرة ليوقف كلاً عند حده، ويلاحظ ما يقع من غش وتدليس في مبيع أو ثمن وفي الأخذ والعطاء.

ومن المنكرات التي تصدى لها والي الحسبة ـ تلقي السلع قبل أن تجيء إلى السوق، لما فيه من تغرير البائع، فانه لا يعرف السعر، فيشتري منه المشتري من دون القيمة.

ويدخل في المنكرات ـ ما نهى الله عنه ورسوله من العقود المحرمة مثل عقود الربا، صريحاً واحتيالاً، وعقود الميسر، كبيوع الضرر، وكحبل الحبلة،

---

(70) سورة المطففين، الآيات 1-3.

والملامسة والمنابذة والنجش وتصرية الدابة اللبون. وسائر أنواع التدليس، وكذلك سائر الحيل المحرمة وأكل الربا[71].

فعلى والي الحسبة انكار ذلك جميعه، والنهي عنه، وعقوبة فاعله. ومن وظائف المحتسب المراقبة الصحية، وتشمل مراقبة المطاعم والعاملين فيها، وكذا المياه الخارجة من المنازل، والاسواق بضرورة كنسها وتنظيفها.

ومراقبة الابنية والطرق، ويشمل ذلك الاشراف على الطرقات حتى لا تستعمل في غير ما أعدت له، ومنع البناء فيها.

وكان يأمر بهدم الابنية البارزة، ويمنع فتح النوافذ في الابنية التي تشرف على غيرها ويدعو أصحاب الدور المتداعية الى هدمها ورفع انقاضها.

ومن مهامه مراقبة سلوك الناس في الطرقات، واعطاؤها حقها من عدم الجلوس فيها وعدم التطلع الى عورات الناس ومراعاة أدبها.

ومراقبة الجودة الصناعية لاصحاب المهن والحرف المختلفة فقد كانت تجري قواعد الحسبة على الطحانين والفرانين والخبازين والصيارفة والصاغة والنحاسين والحدادين والبياطرة وعلى أصحاب السفن والمراكب والنجارين الى غير ذلك مما يقصد منه منع تدليس أرباب الصناعات[72].

حتى ان المحتسب كان يراقب الاطباء ويأخذ عليهم عهد أبقراط، ويجبر الطبيب على دفع دية المريض إذا مات بسبب سوء تصرفه، ويتفقد أحوال الصناع الذين يصنعون الأشربة والأطعمة والملابس والآلات وغيرها، فيمنعهم من صناعة المحرم على الاطلاق، ويمنع من افساد نقود الناس وتغييرها[73].

وكان من مهام المحتسب في بعض الأوقات مراقبة النساء في الافراح والمأتم والطرق، والملابس والسلوك، وكان يلاحظ سيئة الخلق، ويشدد الرقابة عليها

(71) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية ص 351، 352.

(72) ابن الاخوة: معالم القربة في أخبار الحسبة ص 89 - 237.

(73) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية ص 219.

وينـزل العقاب بهـا. ويتدخـل في منع معلمي الصبيـة من ضرب التـلاميـذ ضـربـاً مبرحاً، وفي منع الحمالين وأصحاب السفن الاكثار في الحمل(74).

ويتدخل في منع أصحاب المواشي والبهائم من استعمـالها أو تحميلهـا ما لا تطيق. وكان يأخذ أرباب البهائم بعلوفتها إذا قصروا(75).

ويذكر ابن قيم: ان من عمل المحتسب ان يمنع تجمعـات المحترفين وقيـام الشـركات بينهم لأن ذلـك يجعلهم يرفعـون الأجور، فيـوقعون الضـرر بـأصحـاب الاعمـال، ولان مثل هـذه الشركـة ليس هناك مـا يدعـو لها، فليست كـالشركـة في الصنائع، لأن الصنائع تقوى بالاشتراك وتحتاج إليه(76).

ومن الأعمال المختلفة التي كان يقوم بهـا المحتسب: اجبار السـادة بمعاملة عبيدهم وإمائهم معاملة حسنة، والسهر على الاطفال اللقطاء والتكفل بهم، وجمـع وحفظ الاشياء الضائعة واعادتها إلى اصحابها.

وكان في استطاعة المحتسب الفصل في القضايا التي لا يكـون فيها لبس في الحق(77).

ان اعمـال المحتسب التي أشـرنـا إليهـا أوضحت مـدى اتسـاعهـا وتشعبهـا وشمولها لمجالات متعددة في الحياة.

وقـد كـانت هـذه الـوظـائف تـزيـد وتنقص بحسب البلد، ولا يعـدو عمـل المحتسب الامور المشتركة بين الناس، فالمحتسب في بيروت يقضى عليه ان ينظر في امور لا ينظر فيها محتسب دمشق مثلاً. ففي بيروت يعني المحتسب بالاحتساب

---

(74) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، المطبعة الأدبية، بيروت، ط 2 سنة 1886 ص 196.

(75) الماوردي: الأحكام السلطانية ص 247.

(*) وبذلك يكون المسلمون قد سبقوا بمئات السنين جمعيات الرفق بالحيوان التي يدعي الغـربيون انهم اول من انشأها.

(76) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية ص 358-359.

(77) مولوي: الادارة العربية ص 343.

على السماكين والملح والصبر والبورى وقلاّئي السمك والطيور وصياديها ونجاري المراكب وتقديراتها.

ومن مهمات المحتسب ولاسيما في الشام أمران ارتبطا به احدهما النقود من الذهب والفضة المضروبين. ولا يخفى ان في زغلهما هلاك اموال البشر، فعليه اعتبار العيار في محك النظر والتثبت في سكة المسلمين.

وثانيهما: المياه فعليه الاحتراز في سياقها... ولا يجوز بيع شيء من الماء ولا مقره ولا يفيد رضا القوم ولا كرههم لأنهم لا يملكون إلا الانتفاع[78].

هذا وقد منح والي الحسبة سلطة معاقبة المخالفين والغشاشين، فأعطى سلطة تنفيذية عاجلة يمارسها بنفسه أو بعماله وينفذها فوراً ليرتدع من تسول له نفسه الاساءة والاضرار بالآخرين.

ومن عقوباته: اتلاف البضائع الفاسدة، واراقة الخمور، ومنع التاجر الغشاش من العمل واعلان اسمه ليتجنبه الناس، واما الضرب والحبس والتعنيف والغرامة المالية، فكانت اموراً مألوفة. كذلك كان يستعمل عقوبة التجريس أي التشهير ببعض الصناع الذين يسيئون الائتمان ويغشون[79].

وكان عمال الحسبة يطوفون بالاسواق يحملون الموازين والمكاييل الصحيحة ليضبطوا ما مع الباعة من موازين ومكاييل مغشوشة وأن يتلفوها وان ينزلوا العقاب لمن يعرضها للبيع[80].

وكان والي الحسبة يلاحظ هؤلاء الأعوان الذين يشترط فيهم العفة والامانة والشهامة، ويراقبهم من مخالفة ما يأمرون به، فإذا عثر بمن فعل ذلك أو ارتكب أمراً يخل بما يقوم به من الاحتساب كأخذ الرشوة أو قبول الهدية صرفه عنه ليكون اسلم لعرضه.

---

(78) محمد كرد علي: خطط الشام، دار العلم للملايين، بيروت 1391 هـ ـ 1971، جـ 5 ص 128.
(79) الرفاعي: النظم الإسلامية ص 128.
(80) محمد بن أحمد القرشي: معالم القربة ص 219.

ونظراً للدور الهام الذي يقوم بـه المحتسب، وحتى يمكنه من القيـام به على الوجه الاكمل. لا بد من ان يتحلى المحتسب بصفات خاصة اهمها ما يلي:

ان يكـون حراً عـدلاً ذا رأي وصرامـة وخشونـة في الدين وعلم بـالمنكـرات الظاهرة، بعيداً عن مواقف التهم والعيب، وان يجعل الزهد شعاره والتقـوى دثاره، والجرأة والشجاعة هدفه.

وان يتصف بالعلم والمعرفة والرفق واللين والصبر والاخلاص.

واختلف الفقهـاء فيما إذا كـان يشتـرط فيـه ان يكـون من اهـل الاجتهـاد في أحكام الدين.

وكـانت الاساليب التي يتبعهـا المحتسبـون قـد تختلف شـدة وسهـولـة تبعـاً لاختلاف البيئات والظروف، كما انه قد تكون ولاية الحسبـة في عصر من العصـور اوسع دائرة منها في عصر آخر، وقد تكون داخلة تحت ولاية اخرى.

وهكـذا كان نـظام الحسبة يسـد حاجـات المجتمعات الإسـلامية فقـد حمى الافـراد من تعدي بعضهم على بعض سـواء كان التعـدي اقتصـادياً أو أخـلاقيـاً أو حضارياً، وحافظ على حقوق الافراد وحقوق المجتمع وحقوق الشريعة.

فقد اهتم الفكر الاداري في العصر العباسي وما بعده بهـذه الوظيفـة الرقـابية لما لها من اهمية ودور في ضمان العدل والامن والازدهار فقـد كانت هـذه الوظيفـة الخطيرة تراقب وتحاكم وتنفذ العقوبة في آنٍ واحد.

ولم يقتصـر الامر على هـذا الجهاز فحسب بـل تعداه الى جهـاز آخر شمـل اعلى سلطة في الدولة وهو ديوان المظالم الذي وجد لحمايـة الضعفاء من الاقـوياء من الحكام وذوي السلطان بردعهم عن التعدي وأخذ الحق منهم.

ان هاتين الولايتين: الحسبة والمظالم قـد مثلتا الـرقابـة الشاملة، وبلغتـا من الدقة والتقنين والعناية، ما جعلتهما نواة للقضاء الاداري في الاسلام.

هذا القضاء الذي عرفتـه الدولـة الإسلاميـة منذ فجـر الإسلام حقق العـدالة والانصاف بين أفراد الامة والامن والاستقرار بين ربوعها.

وهو الذي تعتبره الدول المعاصرة، آخر مراحل التطور، والعلامة المميزة لدولة القانون.

مقارنة الحسبة بالنظم المعاصرة:

يمكن ان يقال ان الحسبة كنظام اتهام تتفق مع نظام النيابة في النظم المعاصرة، من حيث اختصاص كل منهما بتقديم المذنب الى القضاء والاستمرار في الدعوى حتى يفصل فيها القضاء، لكن مع هذا التشابه، هناك فوارق كبيرة بينهما، منها:

ان ولاة الحسبة لا يخضعون لاي قوة، ولا ينظرون لاي شيء يؤثر على دعوتهم وأمرهم ونهيهم بل همهم ازالة المنكرات بغض النظر عمن صدرت منه ولا يخافون في الله لومة لائم.

أما النيابة العامة فتكون غالباً خاضعة للسلطة التنفيذية مما يجعل اعمالها لا تتسم بالحيدة الكاملة.

وتتمتع الحسبة في الشرع الإسلامي بسرعة الفصل في الامور وايقاع العلاج المناسب للمنكرات الواقعة، اما النظام المقابل، فيكون ذلك بعد اجراءات مطولة، يذهب معها جو الجريمة وقوة الغيرة.

وكما اسلفنا فان الحسبة تلائم طريقة الضبط الاداري في النظم المعاصرة لان القائمين بالحسبة ـ من العمال الرسميين والمتطوعين يراقبون بذلك القائمين على الخدمات العامة من التجار واصحاب المهن والحرف، ويقومون باصلاح المرافق العامة والمصالح على الوجه الذي يكفل صيانة الضرورات والحاجيات والتحسينات وتحقيقها.

والأساس الإسلامي للتدخل بالضبط الاداري اوسع من نظيره في القانون الحديث، فهو يتسع ويمتد إلى المحافظة على الدين والنفس والنسل والعقل والمال.

وقد ذكرنا سابقاً أن اعمال المحتسب كثيرة ومتنوعة تشمل نواحي أدبية ودينية

وعمرانية واخلاقية، لذلك لا نجد في الوقت الحاضر موظفاً حكومياً أو دائـرة رسمية لها سلطة شبيهة بسلطة المحتسب.

فقـد اتسعت مرافق الحيـاة في وقتنا الحـاضر وتشعبت، كمـا تشعبت جهات الاختصاص تبعاً لوظيفة كل مرفق، ولذلك فان اختصاصـات والي الحسبة يقـوم بها الآن كثيـر من المصالـح والوزارات المختلفـة، فمنها مـا تقـوم بـه النيـابـة العـامـة كالاعتداء على النفس، أو للمال ـ وما يقوم به مجلس الـدولة كـظلامات المـوظفين وما تقوم به الشرطة كملاحظة الطرقات، وما تقوم به مصلحـة الدمغـة، كمخالفـات الصيادلة، وما تقوم به وزارة التربية والتعليم كالاشـراف على المدارس والمعـاهد، وما تقوم بـه وزارة الاوقاف كـالاشراف على المسـاجد، ومـا تقوم بـه وزارة التموين كمراقبة الاسعار ومنع الاحتكار.

ورغم هذا التوزيع الواسع للاعمال والتشعب الممتد في كل الفروع فـإنه من الغـريب أن عصـرنـا على رقيـه لم يصـل إلى بعض مـا كـان يتمتـع بــه اهـل تلك المجتمعات من الامن والرفاهية والتمدن والازدهار.

وعليه فإن ولاية الحسبة هي وظيفـة اجتماعيـة لا يستغني عنها مجتمـع يرجـو لنفسه الكمال والصلاح.

فمن الضروري الرجوع بالحسبة الى ما كانت عليه زمن السلف ولاية مستقلة تعمل على اصلاح حال الفرد والمجتمع.

الظروف الطارئة وأثرها على الإلتزام العقدي في الفقه الإسلامي

الدكتور يوسف الشاب
رئيس قسم الدراسات العليا
بكلية الدعوة الإسلامية
طرابلس

تمهيد:

يعد العقد من أعظم ما ابتدعته الحضارة الإنسانية من أدوات، فقد استطاع الإنسان عن طريق هذه الأداة القانونية أن يهتدي إلى أنظمة متطورة في تبادل السلع والمنافع وتنمية الموارد وإقامة العلاقات الاقتصادية على نطاق العالم بأسره، ولما للعقد من أهمية بالغة فقد استحوذ على تفكير المشتغلين بالقانون منذ أقدم العصور.

ولقد ازدهر مبدأ سلطان الإرادة إثر ظهور المذاهب الإرادية وانتشار الفلسفة الفردية في العصور الحديثة، وبحسب الأصل فإن مبدأ سلطان الإرادة لا يجيز لأحد المتعاقدين أن يستقل بنقض الاتفاق أو تعديله إلا بموافقة المتعاقدين فالعقد ما دام تم إبرامه بوجه شرعي ينشىء بين عاقديه التزامات تشبه الالتزامات التي يفرضها القانون مع ملاحظة أن الالتزامات العقدية لا تسري إلا على المتعاقدين على حين

تسري الالتزامات القانونية على الكافة.

وبناء على ذلك فإن المتعاقد لا يستطيع أن يتحلل من التزامه إلا إذا قام اتفاق بينه وبين المتعاقد الآخر على ذلك. أو لسبب قانوني، أما خلاف ذلك فليس له سوى تنفيذ هذا الالتزام طوعاً أو جبراً، وليس هناك ما يعفي المدين من عدم قيامه بما التزم به إلا أن تحول دون ذلك قوة قاهرة أو حادث مفاجىء، ومؤدى ذلك أن المدين لا يعفى من المسؤولية بسبب فشله في الوفاء بما التزم به وعليه أن ينفذ ما التزم به مهما كان الأمر مرهقاً أو صعباً أو كثير التكاليف. وإن كانت نظرية القوة القاهرة قد عالجت الحالات التي تقوم فيها استحالة مطلقة عن طريق إنهاء الالتزام وإعفاء المدين من التنفيذ فإن السبيل إلى معالجة الحالات التي تطرأ فيها استحالة نسبية لا تؤدي إلى الحيلولة دون تنفيذ الالتزام هو نظرية الظروف الطارئة.

وتفترض هذه النظرية أن عقداً ما قد أبرم في ظل الأحوال العادية، فإذا بالظروف الاقتصادية التي كانت أساساً يرتكز عليه توازن العقد وقت تكوينه قد تغيرت بصورة لم تكن في الحسبان فيؤدي هذا التغير في الظروف إلى أن يصبح تنفيذ العقد ليس مستحيلاً وإنما مرهقاً للمدين بحيث يهدده بخسارة فادحة.

ومن النادر من الناحية التطبيقية أن ينفذ عقد في ذات الظروف التي عقد في ظلها ـ خاصة عقد المدة ـ ذلك أن الظروف المحيطة به ليست ثابتة بل هي في حالة تغير دائب ومستمر، فضلاً عن تأثير الحروب المفاجئة والأزمات الاقتصادية الطاحنة والثورات الاجتماعية العنيفة، ان تدفق تيار الزمن في حد ذاته يفسح مجالاً عميقاً لحدوث تحولات في الأشياء والقيم، وما يقوم بينها من علاقات وتناسب، فالقاعدة: أنه لا يبقى شيء ثابتاً لا في مادته ولا في قيمته ولا في علاقته بغيره من الأشياء بل لا شيء في هذه الحياة يقوى على مناهضة الآثار الحتمية التي تأتي مما تزخر به الحياة من أسباب التغير والتقلب، ونظرية الظروف الطارئة لا تتطلب في تطبيقها أن يحدث أي تغير في ظروف العقد حتى وإنْ يكن ذلك التغير ضئيلاً أو طفيفاً ولا شك أن سلوك هذا الطريق سيؤدي إلى زعزعة الثبات النسبي في المعاملات وتهديد الاستقرار فيها ولهذا فإن هذه النظرية لا تعتد بالتغيرات السطحية الطفيفة أو التافهة، التي من الممكن أن تحدث من وقت لآخر بل لا بد من معيار

محدد لقياس هذا التغيـر في الظروف التي يمكن عند تحققها تـطبيق هذه النظرية. ولقد اختلفت المعايير لدى رجال القانون الوضعـي، فمن قائل ان هـذا التغير لا بد أن يكون جوهرياً، إلى آخر يقول لا بد وأن يكـون كبيراً، إلى ثـالث يقول لا بـد وأن يكون جذرياً، ورغم ما يبدو من تقارب في المعنى إلا أنـه من غير المجـدي أن نركن إلى مجرد وصف التغير الذي يعتري الظروف الطارئة.

فالمعيار الحقيقي هو ما يحدثه هـذا التغير في التـركيب الداخلي للعقـد فقد يحـدث أن تتغير الـظروف تغيراً جـوهريـاً أو جذريـاً أو كبيراً ومـع ذلك يـظل العقد محتفظاً بمكونـاته الـداخلية، وقـد حاول الفقهـاء أن يصلوا إلى معيار ثـابت يستمد وجوده من الأثر الذي ينصب على ذات العقد بسبب تغير الظروف أو وقوع الحوادث المادية. فقد نادى بعضهم بضرورة أن يصبح هذا التنفيذ مـرهقاً لأحـد المتعاقـدين وقـال بعض آخـر بضـرورة أن ينجم عن تغيـر الـظروف اختـلاف في التـوازن بين التزامات المُتَعَاقِدَيْن، على حين أوجب آخرون أن يصبح تنفيـذ العقد جـائراً بسبب هذا التغير.

وبالرغم مما يبدو على هذه المعاييـر من موضـوعية إلا أنهـا في حقيقة الأمـر غامضة غير محددة المعنى على نحو ثابت وهذا ما يدعونا إلى معرفة معيار الإرهـاق لمعرفة مدى ما يتمتـع به القـاضي من سلطة تقديـرية في تـطبيق الظروف الـطارئة. وعنصر الإرهاق لم يحتفظ في النظم القانونية المختلفة بمفهوم واحد فإنه على حين اقتصر هذا المفهوم في بعض النظم على مجرد طروء زيـادة في التكلفة الاقتصـادية لعملية تنفيذ الالتـزام نجد هـذا المفهوم يتحـدد في نظم أخـرى بالإقْـرار بما يهـدد النفس أو البدن مما يعد ظروفاً طارئة يمكن أن يتأثر بها العقد.

تغير الظروف في الفقه الإسلامي:

ولقد اختلفت زاوية الرؤية في الفقـه الإسلامي إلى مشكلة تغيـر الظروف بين كل من مدرسة الأحناف والمدرسة المالكية. فعلى حين اهتدى الأحناف إلى نظرية خاصة بشأن العذر وأخرى بشأن تغير القيمة تمكَّن المالكية من إخـراج نظريـة ثالثـة بشأن الجوائح أما بالنسبة لفقهاء المدارس الأخرى فإننـا نلاحظ تفـاوتهم في الأخذ

بنظريات الفقهين الحنفي والمالكي تفاوتاً يتأرجح بين القوة والضعف وبين الاتساع والضيق.

موقف الفقه الحنفي من الظروف الطارئة:

فموقف مدرسة الأحناف من الظروف الطارئة يتمثل في مجالين الأول الأعذار، وهي الظروف التي قد تطرأ على العقد بعد إبرامه والثاني يختص بمشكلة تغير القيمة.

فنظرية العذر في الفقه الحنفي، هو كل ما لا يمكن معه استيفاء المعقود عليه إلا بضرر يلحق المتعاقد في نفسه أو ماله[1]، إذ لو لزم العقد عند تحقق العذر للزم صاحب العذر ضرر لم يلتزمه بالعقد فكان الفسخ في الحقيقة امتناعاً من التزام الضرر[2]، فالعذر إذاً، هو عجز العاقد عن المضي في موجبه إلا بتحمل ضرر زائد لم يستحق بالعقد[3].

ويتضح من العبارات التي وردت على ألسنة فقهاء الأحناف أن العذر ما هو في حقيقة أمره إلا ظرف طارىء يحدث في الفترة اللاحقة بنشأة العقد ويؤدي حدوثه إلى إلحاق ضرر بالمدين يصيبه في نفسه أو في ماله إن هو أقدم على تنفيذ العقد، ففكرة العذر في الفقه الحنفي لا تختلف كثيراً عن فكرة الظروف الطارئة غير أن الأحناف توسعوا في مضمون العذر توسعاً شديداً[4].

فالعذر كما يقول الكاساني قد يكون في جانب المستأجر، وقد يكون في جانب المؤجر، وقد يكون في جانب المستأجَر (بفتح الجيم) أما العذر الذي قد يكون في جانب المستأجر، فكأن يكون قد استأجر حانوتاً فأفلس بحيث لم يعد في إمكانه مزاولة نشاطه التجاري فتخلى عنه أو يكون قد فشل فشلاً ظاهراً في الحرفة

---

(1) حاشية ابن عابدين، ج 5 ص 76 وهي الحاشية المسماة برد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار.

(2) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني ج 4 ط 1 ص 197.

(3) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق ـ الزيلعي ـ ج 5 ط 1 بولاق.

(4) بدائع الصنائع المرجع السابق ص 197 - 200.

التي يقوم بها فيتجه قصده إلى الانتقال منها إلى حرفة أخرى، كأن ينتقل من حرفة الزراعة إلى حرفة التجارة أو العكس، كما أنه قد يعتزم السفر لمصلحة عاجلة يتدبرها فإن أبقينا العقد مع وجود الأعذار السابقة، فإن ذلك معناه إبقاء للعقد من غير استيفاء المنفعة وفي ذلك إضرار بالمستأجر على نحو لم يلتزمه بالعقد فكان للمستأجر الحق في فسخ العقد بسبب العذر وذلك دفعاً لما قد ينزل به من ضرر[5].

والمرض الذي يصيب المستأجر يعد عذراً، وموت المستأجر، كمرضه يعتبر عذراً يجيز الفسخ، فلو مات من استأجر دابة ليسافر عليها وكان الموت قد فاجأه في جزء من الطريق، إذاً لتعين عليه وفاء الأجر بقدر ما سافر، ويبطل بحساب ما يبقى[6]. وقد أطلق فقهاء الحنفية في الموت بحيث شمل الموت الحكمي ومن صوره الارتداد عن الإسلام فالارتداد يُعد عذراً في بعض الأحيان[7].

ويُعد رجوع المستأجر عن العقد عذراً إذا قام على سبب يقدره هو تقديراً شخصياً، بحيث لو أجبر على تنفيذه، رغم عزوفه عنه لكان في ذلك إتلاف شيء من بدنه أو ماله[8] فإن استأجر طبيباً ليخلع له ضرساً موجعاً أو ليبتر له ذراعاً بسبب مرض كان يعرف قديماً باسم (الآكلة) أو بسبب مرض آخر، أو استأجر طباخاً ليعد له وليمة بمناسبة زواج، فإذا سكن الألم، أو برئت الذراع مما أصابها من المرض، أو انتفت مناسبة الزواج لأي سبب من الأسباب فللمستأجر في جميع هذه الحالات، فسخ العقد. وليس للطرف الآخر أن يجبره على خلع الضرس أو بتر العضو أو إقامة الوليمة، لأن في ذلك إتلافاً لشيء من بدنه أو ماله، فجواز الفسخ للمستأجر إنما لأنه هو الذي يقدر ما في عدوله عن العقد من مصلحة له ودفع للضرر عنه. وخوف المستأجر، سواء من العسكر أو من رجم الجن للدار المؤجرة أو من مخاطر الطريق قد يرقى في بعض الحالات إلى مرتبة العذر الذي يفسخ به

---

(5) الفتاوى الهندية ج 4 بدون تاريخ ص 444.

(6) الفتاوى الهندية ج 4 ص 445 وكذلك الدر المنتقى في شرح الملتقى على هامش مجمع الأنهر ج 2 ص 2 ص 401.

(7) البحر الرائق شرح كنز الدقائق جزء 8 ص 41.

(8) تبين الحقائق: للزيلعي المرجع السابق ص 447.

العقد[9] فقد عرضت مسألة على القاضي بديع الدين تتلخص وقائعها في الآتي: أن شخصاً استأجر داراً بغرض السكن بأجرة معينة مقبولة، وأمضى فيها شطراً من مدة الإيجار، إلا أنه تركها خوفاً من عسكر خوارزم، فأجرها المالك في غيبته لشخص آخر، وبعد زوال دواعي الخوف، عاد المستأجر الأول وطالب المالك بتسليمه الدار المؤجرة.

قال القاضي بديع الدين: إن كان المستأجر الأول قد ترك الدار على وجه الفسخ بسبب الخوف، فالإجارة الأولى تفسخ بهذا العذر، فإن لم يتركها على وجه الفسخ فصاحب الدار غاصب ويقول الإمام البيري (إن الرجم الذي يقع كثيراً في البيوت ويقال إنه من الجان، عذر، في فسخ الإجارة لما يحصل من الضرر)[10].

وأما العذر الذي يقع في جانب المؤجر فنحو أن يلحقه دين فادح لا يجد قضاءه إلا من ثمن الشيء المؤجر، عقاراً كان ذلك الشيء أو منقولاً، ففي هذه الحالة يعتبر الدين الفادح بمنزلة العذر الذي تفسخ به الإجارة[11] (لأن إبقاء الإجارة مع لحوق الدين الفادح العاجل إضْرارٌ بالمؤجر لأنه يحبس به، ولا يجوز الجبر على تحمل ضرر غير مستحق بالعقد)[12].

وفضلاً عن الدين الفادح، تعد النفقة عذراً مجيزاً للفسخ، فالمؤجر الذي يعجز عن مقابلة نفقته أو نفقة أقاربه بسبب الإعسار مثلاً يجوز له أن يفسخ عقد الإيجار بسبب حاجته الماسة إلى ثمن العين المؤجرة لتغطية هذه النفقة[13].

وأخيراً، فإن العذر الذي قد يكون في جانب المستأجر (بفتح الجيم) هو حدوث عيب به يخل بالانتفاع بالمعقود عليه، وذلك كالدار المستأجرة إذا تهدمت كلياً أو جزئياً، وكالدابة المستأجرة إذا هلكت أو أصيبت بالعرج أو تقرح ظهرها، أو أصيبت على أي نحو آخر، وكالأرض الزراعية المستأجرة إذا أغرقتها مياه الفيضان،

---

(9) الفتاوى الهندية ـ المرجع السابق ص 447.

(10) حاشية ابن عابدين المرجع السابق ص 447.

(11) الدر المنتقى على هامش مجمع الأنهر ص 400.

(12) بدائع الصنائع للكاساني ـ المرجع السابق ـ ص 198.

(13) الفتاوى الهندية ـ المرجع السابق ـ ص 444 ـ حاشية ابن عابدين ص 76.

أو غطتها الرياح بطبقة من الرمال وكرحى الماء المستأجرة إذا تهشم حجرها أو انقطع عنها الماء الذي يديرها[14] ولكننا نلاحظ أن الخطة التي اتبعها الفقيه الكاساني في تقسيم الأعذار وهي نفس الخطة التي اتبعها بعض الفقهاء المحدثين[15] تعتبر خطة قاصرة لأنها أغفلت فئة رابعة من الأعذار لا تكون في جانب الفئات الثلاث المذكورة وإنما تكون في جانب الغير فإذا قامت امرأة بتأجير نفسها ظئراً، أي مرضعة بمقابل وكان ذلك مما يخدش سمعة عائلتها أو يجرح كبرياءها كان لأهلها أن يفسخوا عقد الإجارة بسبب هذا العذر[16].

ويبدو أن عقود الاسترضاع كان ينظر إليها قديماً على أنها من الصنائع الدنيئة بدليل المثل السائر (تجوع الحرة ولا تأكل من ثدييها)[17].

المجال الثاني: نظرية تغير القيمة:

يندرج تحت دراسة نظرية تغير القيمة في الفقه الحنفي موضوعان: يتعلق الأول منهما بتغير قيمة النقود، على حين يختص الثاني بتغير القيمة الإيجارية، سواء بالنسبة للوقف أو بالنسبة للحكر.

الموضوع الأول: تغير قيمة النقود:

لقد عالج الفقهاء الأحناف تغير قيمة النقود معالجة جذرية وقد تركز اهتمامهم بصفة خاصة على ظاهرتين هامتين كثيرتي الوقوع في ذلك العهد.

أما الظاهرة الأولى فهي تغير الظروف تلقائياً الأمر الذي يؤدي إلى انعدام القوة الشرائية للنقود أو اختفائها عن الأسواق، أو ارتفاع قيمتها أو انخفاضها، حسب الأحوال وأما الظاهرة الثانية فهي صدور أوامر من قبل السلطة الحاكمة ينجم

---

(14) البحر الرائق للطوري ص 40 تبين الحقائق للزيلعي ص 144.
(15) السنهوري مصادر الحق في الفقه الإسلامي ج 6 ط القاهرة ص 91 - 93.
(16) الفتاوى الهندية ص 446.
(17) بدائع الصنائع ص 138.

عنها اضطراب في سعر العملة الجارية في التداول.

أمـا بخصوص تغيـر قيمة النقـود بسبب تغير الـظروف تلقائيـاً فهـذا يتجـاذبـه احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يؤدي تغير الظروف إلى انعدام قيمة النقود انعداماً تاماً.
والاحتمـال الثاني: أن يقتصـر هذا التغيـر على إحداث نقص أو زيـادة فيهـا حسب الحالة.

والأول يتحقق إما بكساد النقود لترك الناس التعامل بها وبالتالي فقـدانها لأيـة قيمة في التعامل، وإما باختفائها عن الأسواق وانقطاعها كليـة، وبالتـالي يصبح من العسير الحصول عليها.

أمـا الاحتمال الثـاني: فمثل أن تنخفض قيمـة النقود أو تـرتفع بحسب تغيـر الظروف ولكنها تبقى في الحالتين متمتعة بقدر من القوة الشرائية.

ويـذهب الإمام أبـو حنيفة إلى أن انعـدام قيمة النقـود لكسادهـا أو انقطاعهـا يؤدي إلى بطلان عقد البيع لانتفاء الثمن، أما أبو يـوسف فيتجه وجهـة أخرى حيث يرى ضرورة إلزام المشتري وفاء قيمتها بحسب ما كانت عليه يوم إبرام عقد البيـع، على حين سلك محمد بن الحسن الشيباني طريقاً ثالثاً فألزم المشتـري بسداد آخـر مـا استقرت عليـه قيمـة هـذه النقـود في التعـامـل، قبـل زوال قـوتهـا الشـرائيـة أو اختفائها[18].

ويتضح من هذه الآراء أن أبا حنيفة ومحمـداً يقران للظروف المتغيـرة بأثـرها في انقضاء عقد البيع أو تعديـل شروطـه حسب الأحوال. بعكس أبي يـوسف الذي لم يلتفت إلى ما جدّ من ظروف وما طرأ من تغير في قيمـة النقود، فقـد نادى بـإلزام المشتري الوفاء بالقيمة التي كانت لتلك النقود وقت إبرام العقد.

أما الاحتمال الثاني: فهو أن يترتب على تغير الظروف انخفاض أو ارتفاع في

---

(18) مجموعة رسائل ابن عابدين ج 2، رسالة تنبيه الرقود على مسائل النقود. بدون تاريخ ص 62.

قيمة النقود، وذلك دون أن تذهب قيمة تلك النقود ذهاباً مطلقاً بسبب الكساد أو الانقطاع كما رأينا.

ذهب أبو حنيفة إلى إلزام المقترض في عقد القرض رد ما قبض من عدد النقود دون أي اعتبار لما تكون عليه قيمتها، أما أبو يوسف فقد ألزم المقترض برد قيمة النقود المقترضة بالذهب. بحسب ما كانت عليه هذه القيمة يوم إبرام عقد القرض، أما محمد فقد أوجب على المقترض رد قيمة النقود يوم اختلال قيمتها[19].

ويظهر من عرض هذه الآراء الفقهية أن أبا حنيفة ومحمداً يخالفان أبا يوسف كما في المسألة السابقة ويقضيان بتعديل شروط العقد إذا ما تغيرت قيمة النقود.

بقي أن نشير إلى أن الأحكام السابقة بشأن الظروف الطارئة لا تنطبق على جميع الأنواع من العملات، ولكنها تنطبق فقط على العملات المسكوكة من معادن غير الذهب والفضة وذلك كالنحاس والبرونز والحديد وهي التي يسمونها الفلوس والدراهم وكان من أصنافها في الأزمنة القديمة: الطبرية واليزيدية والبخارية.

أما العملات التي كانت تسك من معدن الذهب والفضة وهي التي يسمونها النقود فلم تكن تخضع لأحكام الظروف الطارئة، وكان من أصنافها قديماً: الشريفي والمحمدي والريال. وربما كان السبب في عدم خضوع هذه العملات لحكم الظروف الطارئة: هو احتواؤها على قيمة ذاتية تكاد تكون ثابتة من المعدن النفيس. هذا فضلاً عن قيمتها الرسمية، بخلاف الحال بالنسبة للفلوس والدراهم التي ليست لها القيمة الثابتة[20].

أما الظاهرة الثانية: فهي التي تتصل بما تصدره السلطة الحاكمة من أوامر وتوجيهات يكون القصد منها تخفيض سعر بعض العملات التي تدخل في المبادلات.

---

(19) مجموعة رسائل ابن عابدين ص 63.

(20) مجموعة رسائل ابن عابدين ص 65.

والحكم في هذه الصورة: أن العملة إذا كانت معينة بنوعها بـاتفاق الـطرفين المتعاقدين وصدر أمر بتخفيض قيمتها فليس للبائع أو المقرض أن يرفض استلامهـا بحجة نقص قيمتها.

أما إذا لم تعين عملة بذاتهـا منذ البـداية فـإنه يجب الـوفاء بـأي عملة أخرى وبحسب القيمة المتفق عليها في العقد.

وإذا حدث ان امتد أمر السلطة الحاكمـة بالتخفيض، ليشمـل عدة أنـواع من العمـلات، بحيث جاء التخفيض متفـاوتاً بين هـذه الانواع، فيبـدو أن المشكلة في هذه الفرضية تأخذ طابعاً معقداً فـإذا أطلقنا يـد البائـع أو المقرض في تحديد العملة التي يقبل التسوية على أساسها، لما تردد في اختيار العملة الأقل تخفيضاً وفي هـذا ضـرر بالمشتـري أو المقترض. وإذا نحن خيرنا المشتـري أو المقتـرض في تعيين العملة التي يفضل الوفاء بها، لما كان أمـامه سـوى اختيار العملة الأكثـر تخفيضاً، وفي هذا أيضاً ضرر بالبائع أو المقترض.

ولحل هـذا الاشكـال يجب ان يتم التصالـح على العملة التي تقع في مـركز وسط من حيث تـأثرهـا بأمـر التخفيض، وذلك منعـاً للاجحـاف والظلم، وتـوزيعـاً للضرر بين المتعاقدين.

يقول ابن عابدين[12]: (أما إذا صار ما كان قيمته مائة من نوع يساوي تسعين ومن نوع آخر خمسة وتسعين ومن آخر ثمانية وتسعين، فـان ألزمنـا البائـع بأخْـذ ما يساوي التسعين بمائة فقد اختص الضـرر به، وإن ألـزمنا المشتـري بدفعـه بتسعين اختص الضرر به فينبغي وقوع الصلح على الاوسط) فهذا الحكم يقيم نظاماً لتوزيع العبء الطارىء بين المتعاقدين لا يختلف عن النظام المقابل له في نظرية الظروف الطارئة الحديثة[22].

الموضوع الثاني: تغير القيمة الايجارية:

القاعدة العامة هي عدم امكـان فسخ عقـد الايجار أو تعـديل الأجـرة لمجرد

---

(21) مجموعة رسائل ابن عابدين ص 55.

(22) فاضل شاكر النعيمي، الظروف الطارئة رسالة ماجستير! بغداد ص 178.

حدوث تغير في أجر المثل زيادة أو نقصاناً[24] إلا أن هذه القاعدة العامة يرد عليها استثناءان الأول يتعلق بالوقف والثاني يرتبط بالحكر.

(أ) **الوقف**: نظراً لأهمية نظام الوقف في الشريعة الإسلامية فقد أحيط ببعض الأحكام المتعلقة بالظروف الطارئة، فإذا حدث أن تغيرت الأحوال الاقتصادية بمرور الزمن تغيراً أفضى إلى زيادة أجرة المثل، تعين العمل على زيادة أجرة الوقف تبعاً لذلك، ويشترط لتطبيق هذا الحكم أن تكون زيادة أجر المثل عامة بحيث تغطي جانباً كبيراً من العقارات المماثلة للوقف فإذا تطوع شخص ما بزيادة الأجر تعنتاً على مستأجر الوقف لم ينطبق الحكم المذكور، كما يشترط أيضاً لاجراء الحكم السابق أن يكون الفسخ ممكناً إذا اقتضته ظروف الحال. فإذا تصادف وجود مزروعات بأرض الوقف لم تستحصد بعد، لم يفسخ العقد، وانما يستبقى بأجر المثل حتى تحصد تلك المزروعات، هذا عن زيادة أجر المثل.

أما في حال انخفاضها فالمتفق عليه بين الفقهاء هو عدم تأثر عقد الايجار بذلك وبالتالي عدم فسخه، وإنما روعي هذا الحكم الأخير لمعنى النظر في الوقف[24].

(ب) **الحكر**: يختلف الحكر عن الوقف في شأن الظروف الطارئة في أنه بالامكان زيادة أجرته أو انقاصها تبعاً لما قد تؤول إليه أجرة المثل من زيادة أو نقصان وتسمى هذه العملية بتصقيع الحكر.

موقف الفقه المالكي من الظروف الطارئة:

كما نجحت مدرسة الأحناف في استخلاص الأحكام التي تنظم العذر، وفقت المدرسة المالكية في إبراز الأحكام التي تنظم الجوائح.

نظرية الجوائح: تقوم فكرة الجوائح على بيع الثمار وهي ما تزال ملتصقة بأشجارها فتصيبها نازلة قبل قبضها فعلياً، فتؤدي إلى تلفها ونقصان قيمتها، ويمكن تعريف الجائحة بأنها كل نازلة أو آفة تصيب الثمار المبيعة وهي على رؤوس

---

(24) بدائع الصنائع ص 200.

الاشجار، فيوضع على المشتري من الثمن بقدر ما أصابته الجائحة. وحول طبيعة الجائحة ونطاقها، اختلف فقهاء المالكية، وذهبوا في ذلك إلى ثلاثة مذاهب.

الأول من القائلين به مطرف، ويرى أن الجائحة لا تكون إلا في الحوادث أو النوازل السماوية وهي التي لا ترجع في أصلها إلى فعل الآدميين، مثال ذلك انحسار مياه العيون وانقطاع المطر وغارات الجراد وأسراب الطير، وهبوب الرياح وتقلبات الطقس ما بين حر لافح، وبرد قارس، وانتشار الديدان التي تفسد الثمار.

أما المذهب الثاني: فمن القائلين به ابن نافع وابن القاسم فيرى أن الآفة تشمل بالاضافة الى الحوادث السماوية أفعال الآدميين إذا كانت غالبة، كاجتياح الجيش الجرار لمنطقة ما، فمما لا شك فيه أن المتعاقدين لا يستطيعان دفع هذا الجيش أو رده أما إذا كانت أفعال الآدميين غير غالبة حتى ولو حدثت بغتة أو على حين غرة كالسرقة مثلاً فإنها لا تعد في حكم الجائحة حيث من الممكن التحرز منها.

أما المذهب الثالث: وهو رواية عن ابن القاسم فقد توسع في معنى الجائحة بحيث جعلها تشمل كل الأفعال سماوية كانت أم آدمية ما دامت لم تكن راجحة في مصدرها إلى أي من المتعاقدين.

وقد حاول أنصار كل مذهب من المذاهب الثلاثة السابقة أن يوجدوا تبريراً لما ذهبوا إليه فالذين قالوا بقصر الجائحة على النوازل السماوية وحدها، احتجوا بظاهر الحديث الشريف: (أرأيت إن منع الله الثمرة) وقالوا إن المنع يرجع إلى الله لا إلى فعل الإنسان، والذين أضافوا فعل الآدمي إذا كان غالباً فقد لاحظوا وجه الشبه بين الحادثة السماوية والفعل الانساني الغالب، من حيث الاستعصاء على الدفع والرد، أما الذين توسعوا في معنى الجائحة فشملت عندهم الحادثة السماوية والآدمية، بخلاف الأفعال التي تصدر عن المتعاقدين، وبخاصة المشتري، فيبدو أنهم اخذوا بفكرة المسؤولية العقدية، وهي الفكرة التي اقتربت بهم كثيراً من المفهوم الحديث للظروف الطارئة[25].

(25) يراجع في تفصيل هذه الآراء بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد: ج 2 ص 156 المدونة الكبرى الجزء 12 ص 37 - 38.

ومحل الجائحة هو ثمار الفاكهة مثل التفاح والرمان والخوخ والتين وما إليها، وكذلك البقول بجميع أنواعها، وأيضاً الخضر بضروبها المختلفة، وكذلك قصب السكر، ولا يقتصر محل الجائحة على الثمار والبقول والخضر - وهي التي تطعم - وإنما يشمل ما لا يطعم كالورد والياسمين والبنفسج إلى غير ذلك من الأنواع.

وقد أجمع فقهاء المالكية على أن الجائحة تكون في الثمار، ولكنهم اختلفوا بالنسبة للبقول فمنهم من عدها محلاً للجائحة، ومنهم من لم يعدها كذلك، وجاء اختلافهم في شأن البقول لاختلافهم في تشبيهها بالأصل وهو الثمار، وعلى أي حال المرجع في ذلك إنما يكون لطبيعة الثمرة إذ ان الجائحة تكون في الثمار أو البقول التي تباع وهي ملتصقة بفروعها أو بسيقانها إلى حين قطفها أو جنيها وذلك بسبب حاجتها إما إلى النضوج واما إلى بقاء نضارتها[26].

والقاعدة العامة في الفقه الإسلامي، هي أن المشتري إذا تسلم الثمار المبيعة ثم أصابتها جائحة ونتج عن ذلك هلاكها كلياً أو جزئياً فان تبعة هذا الهلاك إنما تكون على المشتري إلا أن فقهاء المالكية استثنوا الجوائح في الثمار بسبب بقاء الثمار متصلة بملك البائع وهو الشجر فقضوا بأن تكون تبعة الهلاك على البائع، وذلك لقيام مسؤوليته عن حفظ الثمار وريها إذ أن هذه الثمرات ما تزال تعتمد في بقائها وحياتها على هذه الاشجار وهذه الصلة او العلاقة الخفيفة بين الثمار وهي على ملك المشتري، والاشجار وهي على ملك البائع انما تنطوي على المعنى الحقيقي والحكمة الفريدة في تطبيق نظرية الجوائح على هذه الطائفة من البيوع.

وحتى يمكن تطبيق نظرية الجوائح يتعين البحث عن معيار للجائحة، فليست كل جائحة تستوجب الحط من الثمن، ولهذا يشترط فقهاء المالكية أن تؤثر الجائحة في الثمار بمقدار الثلث أو يزيد، وبالنسبة للبقول يرى جانب آخر من هذا الفقه جواز تطبيق الجوائح عليها حتى وإن تأثرت بما دون هذا المقدار.

---

(26) السنهوري مصادر الحق في الفقه الإسلامي ص 104.

فإذا كانت الثمـار التي تأثـرت بالجـائحة من نـوع واحد كـانت الجائحـة قدر الثلث فأكثر أنقص من الثمن بالمقدار (الذي أحدثتـه) الجائحـة، أما إذا تعـدد نوع الثمار بأن اختلفت آحادها ثم أصابت الجائحـة بعض هذه الأنـواع دون الآخر فـإن مقـدار التلف في البعض يقاس على الكـل للوصول إلى معـرفة قـدر الجـائحـة ثم ينقص الثمن في حدود الثلث أو يزيد حسب ما تكون عليه نسبة التلف في الثمار.

وتوجد في الفقه المالكي طريقتان لحساب نسبة الثلث، الطريقة الأولى وهي التي نـادى بها ابن القـاسم وتتلخص في حساب مقـدار الثلث عن طريق الكيـل أو العد أو الوزن بحسب طبيعـة الثمار وبحسب قـابليتها للكيـل أو للعد أو للوزن[27]، هذا في حالة ما إذا كانت هذه الثمـار من نوع واحـد أو كانت لا تختلف قيمتهـا من جَنْي إلى جَنْي فإذا تعددت أنواعها أو اختلفت قيمة بطونها أي قيمة جنيها المرة بعد الأخـرى حسب مقدار الثلث عن طـريق القيمة ويعني ذلـك نسبـة قيمـة مـا أتلفتـه الجائحة إلى قيمة جميع الثمار أو بطونها المختلفة.

أما الطريقة الثانيـة وهي التي نادى بهـا أشهب فيحسب بها مقـدار الثلث عن طريق القيمة وحدها، وسواء بعد ذلك تعدد نـوع الثمار أو لم يتعـدد، اختلفت قيمة بـطونه أو لم تختلف[28] وطـريقة أشهب في حسـاب مقـدار الثلث تبـدو أدق وأكثـر تحقيقاً للعدل.

ويشترط أيضاً لتطبيق نظرية الجوائح أن يكون محل البيع هو الثمار أو البقـول أو الخضر وحدها فإذا كان عقد البيع قد انصب على الثمـار وأصولهـا من الشجر لم تطبق النظرية، لاجتماع الثمرة مع أصلهـا في يد واحـدة وهي يد المشتـري[29] وإذا بقيت الثمار على فروعها مع امكان قطفها كالعنب يصير زبيباً والبلح تمراً ثم أصابته جائحة لا تطبق في شأنه النظريـة، لأن هذه الثمـار تكون بعـد جفافهـا قابلة للجنْي

---

(27) وردت كلمة الكيل وحدها دون كلمتي العدد والوزن في صفحـة 156 من بدايـة المجتهد لابن رشـد غير أننا أضفنا الكلمتين السابقتين لأن الثمار كلها من الكيلات.

(28) المدونة الكبرى للإمام مالك ص 26، 27، 28.

(29) المدونة الكبرى للإمام مالك ص 34.

حالاً مما ينقضي معه وقت تطبيق الجوائح ، وهي فضلاً عن ذلك لم تعد في حاجة إلى زيادة نضج أو استيفاء نضارة[30].

تأثر المذاهب الأخرى بفقه الأحناف والمالكية :

نشاهد هذا التأثر بالنسبة لنظرية الأعذار والجوائح فبالنسبة لنظرية الاعذار أخذت بها المدارس الفقهية الأخرى إلا انها تباينت في الأخذ بها قوة وضعفاً وضيقاً واتساعاً على النحو التالي : المدرسة الشافعية طبقت نظرية العذر تطبيقاً واضحاً. غير أن مجال تطبيق هذه النظرية جاء في إطار أضيق مما هو عليه في الفقه الحنفي ، والسبب في ذلك انما يرجع أساساً إلى تصوير الشافعية لعقد الاجارة. فهم يرون أن المعقود عليه في عقد الاجارة هو العين ذاتها وليست المنفعة ومن هذا نرى انهم قد عجزوا عن تصور وجود اختلال في المنفعة بمعزل عن العين، فنظرتهم للمنفعة تحدد بحدود العين وتدور معها وجوداً وعدماً، ومن هنا فقد جاء اعترافهم بالاعذار مقصوراً على الحالات التي يكون فيها فوات المنفعة راجعاً الى اختلال في العين دون وسائل تحصيلها.

فإذا استأجر شخص داراً ثم تهدمت هذه الدار كلًا أو جزءاً، أو استأجر دابة ليسافر على ظهرها، فمرضت هذه الدابة أو نفقت، أو استأجر أرضاً ليزرعها فاغرقها السيل أو انحسر عنها الماء الذي تعتمد عليه وحده في سقيها ففي جميع هذه الحالات فاتت المنفعة لحدوث خلل في العين المؤجرة للمستأجر حق الفسخ بسب العذر.

أما إذا فاتت المنفعة دون حدوث خلل في العين المؤجرة فإن حق الفسخ لا يثبت بالعذر لبقاء العين مع امكان استيفاء المنفعة منها، فإذا قام شخص بزراعة أرض كان قد استأجرها لهذا الغرض ثم هلكت المزروعات أو أصابها تلف بسبب غارات الجراد أو بسبب حريق، أو استأجر ذلك الشخص دابة لينقل عليها بضاعة أو أمتعة فاحترقت تلك البضاعة أو الامتعة أو سرقت أو كان قد أصيب هو بمرض أقعده

(30) المدونة الكبرى للإمام مالك ص 35.

عن السفـر أو حتى إذا مات، ففي جميـع هذه الفـروض ومـا يمـاثلهـا لا يثبت حق الفسخ للمستأجر بسبب العذر[31].

لأن المعقـود عليه بـاق وإنما تعـذر الانتفاع لمعنى في غيـره[32] وكمـا يكـون العذر سببياً يمكن أن يكون شرعياً[33].

المدرسة الحنبلية:

طبق فقهاء هذه المدرسة نظرية الأعذار ضمن حدود معينة إلا أنه من الواضح أن هؤلاء الفقهـاء لم يتوسعـوا في تـطبيق الأعـذار تـوسـع الأحنـاف، كمـا أنهم لم يضيقوا فيه تضييق الشافعية.

فمن ناحية نجدهم يقصرون تـطبيق حكم الأعذار على الحـالات التي تفوت فيها المنفعة نتيجة لحدوث خلل بالعين المؤجرة، كانهدام الـدار على سبيل المثـال وهم يضيفون إلى ما تقدم الحالات التي يتعذر فيها استيفاء المنفعة تعذراً شرعياً.

ومن ناحية أخرى نجدهم يعترفون بالأعذار التي تتحصل بمجرد عدم التمكن من استيفاء المنفعة حتى وان لم يحـدث خلل في العين المؤجرة إلا أنهم اشتـرطوا لذلك أن يكون العذر عاماً ليس فردياً كحدوث الخوف العام الذي يمنـع المستأجـر من استيفاء منفعة الـدار المستأجـرة وكالحصـار الذي يفـرضه الاعـداء على احدى المـدن، فيحـول ذلـك دون خـروج المستـأجـر إلى حيث يبـاشـر زراعـة الارض المستأجرة[34].

المدرسة الظاهرية:

توسع المذهب الظاهري في تطبيق الأعذار توسعاً كبيراً وهـو بذلـك التوسـع

---

(31) الأم للإمام الشافعي ج 3 ط دار الشعب 1968 م 242 - 255.
(32) المهذب للشيرازي بدون تاريخ ص 405.
(33) أسنى المطالب للأنصاري ص 30.
(34) المغني لابن قدامة ج 5 ص 418.

يتجاوز الحدود التي وصل إليها مذهب الشافعية والحنابلة في شأن هذه التطبيق. بل اننا لا نعدو الحقيقة إذا قلنا بأن المذهب الظاهري في هذا الصدد اقترب كثيراً من المذهب الحنفي، فضلاً عن اعتراف هذا المذهب بالاعذار التي تقوم على فوات المنفعة لخلل يلحق بالعين المؤجرة، وقد اعترف هذا المذهب بالاعذار التي تقوم على فوات المنفعة بسبب اختلال الوسائل التي تستوفى بها هذه المنفعة حتى ولو بقيت العين المؤجرة قائمة بغير خلل.

فالظاهرية مثلاً يرون بأن موت الأجير أو موت المستأجر أو هلاك الشيء أو بيع الشيء المستأجر من الدار أو غير ذلك يبطل عقد الاجارة فيما بقي من المدة[35] وهذا ما قال به الشعبي والحسن البصري وسفيان الثوري والليث بن سعد وأبو حنيفة وأصحابه. وفي الحقيقة لم يقتصر تطبيق نظرية العذر على مذاهب الحنفية والشافعية والحنابلة والظاهرية وحدها بل وجدت إلى جانبها مذاهب أخرى، أخذ كل منها بطرف من نظام الاعذار ومنها الزيدية والشيعة الجعفرية والاباضية[36].

بالنسبة لنظرية الجوائح :

لم تجمع المذاهب الفقهية المختلفة على تطبيق الجوائح مثل إجماعهم على نظرية العذر ولهذا فقد اختلفت المواقف بشأنها ما بين الأخذ بها أو رفضها ونحن نسجل هذه المواقف على النحو التالي :-

لم يبلغ الشافعي حديثا جابر في الجوائح اللذان سبق لنا إيرادهما وإنما بلغه حديث لسفيان بن عيينة فيه بعض الاضطراب الأمر الذي حدا به إلى الأخذ بمذهب الكوفة في هذا الخصوص، ويذهب أهل الكوفة إلى رفض تطبيق الجوائح في بيع الثمار وجعل ضمانها على المشتري، وليس على البائع لأنها قد تلفت بعد القبض، ويرى الكوفيون أن التخلية بين المشتري والثمار على الأشجار بموجب العقد هو القبض الناجز[37].

---

(35) المحلى لابن حزم ج 8 ص 184 وكذلك البحر الزخار ج 4 ص 59 - 61.

(36) موسوعة جمال عبد الناصر ج 2 ص 257 - 258.

(37) المغني لابن قدامة ج 4 ص 94.

المذهب الحنبلي :

اعترف المذهب الحنبلي بأحكام الجوائح ، والتعريف الذي وضعه الحنابلة للجائحة هو أنها (كل آفة لا صنع للآدمي فيها كالريح والبرد والجراد والعطش) ولم يتقيد ظاهر المذهب بالثلث إذ أنه لا فرق فيه بين قليل الجائحة وكثيرها، ففي الحالين يجب تطبيق حكم الجوائح غير أن فقهاء المذهب الحنبلي استبعدوا من حكم الجوائح الحالات التي تكون فيها الثمار قد تلفت بنسب ضئيلة لا تتعدى مقدار ما يأكله الطير، أو يسقط من نفسه حسب المجرى العادي للأمور، فإذا أصابت الجائحة الثمار بتلف يجاوز هذه الحدود المألوفة أو المعتادة، وضع من الثمن بقدره إن كان التلف جزئياً وفسخ العقد نهائياً إن كان التلف كلياً[38].

المذهب الظاهري :

لم يقر المذهب الظاهري نظرية الجوائح والسبب في ذلك يرجع إلى أن فقهاء المذهب فهموا الآثار المروية عن الرسول فهماً مغايراً ونتيجة لهذا الفهم توصلوا إلى أن الجائحة التي عناها الرسول هي تلك التي تصيب الثمار قبل بدو صلاحها أو ظهور طيبها، أما الجائحة التي تصيب الثمار بعد بدو صلاحها فلا يقضى فيها بحكم الجائحة وإنما تكون على المشتري ولا شأن للبائع بها[39] هذا وقد تبع هذا المذهب الشيعة الجعفرية والزيدية في شأن الجوائح ولم يقضيا بأحكامها.

موقف الأحناف من نظرية الجوائح :

لم يسلم الأحناف بنظرية الجوائح فأبو حنيفة وغيره من الكوفيين من أمثال الثوري والليث لم يبيحوا للمشتري الرجوع على البائع بسبب الجائحة، وحجة الأحناف في ذلك ترجع إلى تصورهم الخاص لمفهوم القبض، فهم يعترفون أن

---

(38) المغني لابن قدامة ج 11 ص 38.

(39) فقه الشيعة الجعفرية ص 248 وفقه الزيدية ص 268.

التخلية في بيع الثمار تتساوى مع القبض الفعلي، فإذا طرأت حادثة اجتيحت بها الثمار المباعة فإن ضمان ذلك إنما يكون على المشتري، لأنه يصبح بالتخلية في حكم القابض للثمار.

ومن ناحية أخرى فهم الأحناف رواية أبي سعيد الخدري، في نهي النبي عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها على أنها تعني أن الرسول ﷺ، بعد أن تبين له كثرة ما يثيره بيع الثمار قبل أن يدركها النضج من منازعات بسبب الجوائح، أمر المسلمين بأن لا يتبايعوا الثمار إلا بعد أن تدرك ويبدو صلاحها، وذلك حتى لا تكون عرضة للجوائح[40].

موقف المالكية من نظرية الأعذار:

أخذ المالكية بقسط وافر من نظرية الأعذار ولكنهم لم يبلغوا في ذلك مبلغ الأحناف فمن ناحية طبق المالكية حكم العذر على كل حالة تذهب فيها المنفعة ذهاباً كلياً أو جزئياً لخلل يعتري المعقود عليه من الأعيان، كانهدام الدار، وكمرض الأجير أو موته وكعرج الدابة أو تقرح ظهرها.

ومن ناحية أخرى قضى المالكية بفسخ العقد للعذر الذي يمنع استيفاء المنفعة شرعاً، كسكون ألم الضرس المستأجر على قلعها، وكحمل الظئر حملاً يفسد عليها لبنها بصورة يخشى معها على حياة الرضيع أو صحته[41].

وقد ناقش فقهاء المالكية الأعذار التي تنشأ نتيجة لصدور أوامر السلطة الحاكمة بإغلاق الحوانيت أو الاستيلاء عليها ورتبوا عليها نتائجها وعدُّوها أعذاراً تفسخ بها العقود.

وبهذا يكون فقهاء الإسلام من قول القائلين بأن الظروف الطارئة يمكن أن تكون حوادث مادية كما يمكن أيضاً (أن تكون) تشريعات أو أوامر إدارية من قبل الدولة.

---

(40) نيل الأوطار للشوكاني ج 5 ص 38.

(41) التاج والإكليل للمواق على هامش مواهب الجليل - ج 5 ص 433.

شروط تطبيق النظرية في الفقه الإسلامي:

ظهرت في الفقه الإسلامي نظم قانونية متعددة كـان القصد منهـا حل مـا يثور من مشكلات نتيجة تغير ظروف العقد، فقد أحدث فقهاء المسلمين نظريات فقهيـة في الأعذار والجوائـح وتغير القيمـة سواء بالنسبة للوقف أو الحكـر أو النقود ونظراً للاختلافات الفقهية حول الأحكام الكلية أو الجزئيـة لهذه النـظريات، فقـد غدا من الميسـور استخلاص شـروط محـددة يتـطلبهـا تطبيق الـظروف الـطارئـة في الفقـه الإسلامي ولذلك سنحاول مقـارنة بعض مـا تتطلبـه النظريـة الوضعيـة في الظروف الطارئة دون حصر أو تحديد لها.

الشروط المتصلة بالعقد:

لعنصر التراخي في عقود الايجار أهمية خاصة في نظريـة العذر لـدى الفقهاء المسلمين فقد قامت العلة لفكرة العذر عند الأحناف على أسـاس عنصر التـراخي، فالمعقود عليه في الاجارة عندهم هو المنافع ولما كانت هذه المنافـع تحدث سـاعة بعد ساعة فما يوجد من العيب يكون حادثاً قبل القبض في حق ما تبقى من المنافـع فيوجب الخيار كما إذا حدث العيب بـالمبيع قبـل القبض[42] واستند بعض الفقهـاء مثل شريح على عنصر التراخي في عقد الايجار للقول بعـدم لزومـه لأنه عقـد على المعدوم، أي أنه عقد على منفعة غير متحققة ساعة إبرام العقد.

ورتب هؤلاء الفقهاء على هذا القول بأن كل واحد من المتعاقدين يستطيع أن يفسخ عقد الايجار متى شاء وفي أي وقت يريد لأنه عقد غير لازم[43] ورغم الأهمية الكبيرة لعنصر التراخي في تبرير فسخ عقد الايجار للعذر من الناحيـة الفنية فـإننا لا نستطيع الادعاء بأن هذا العنصر يعتبر شرطـاً لا بد من تـوافره في العقـد كيما تـطبق نظرية العذر، حيث يثبت للمتعاقد خيار الفسخ للعيب سواء كـان هذا العيب قـديماً أي قبل إنشاء العقد أو معاصراً نشأته أو كان جديداً نشـأ بعد إبـرام العقد سواء قبل

---

(42) تبين الحقائق للزيلعي، ج 5 ص 143.

(43) المبسوط للسرخسي، ج 15، ص 79.

التنفيذ أو أثنائه[44]فشرط التراخي إذن ليس معروفاً في نظرية العذر.

وإذا كـان لا يشترط في العقـد أن يكون متـراخياً لتـطبيق نظريـة العذر. فـإن التراخي ضروري لتطبيق نظرية الجوائـح، فمن المتفق عليه بين المـذاهب الفقهية أن زمان القضاء بالجائحة هو الـزمان الـذي يؤجل فيـه تنفيذ عقـد البيع وذلـك ببقاء الثمر على رؤوس الأشجار حتى يستوفى طيبه[45].

وإذا تأملنا أحكام العذر نجـد أنها لا تستـدعي أن يكون العقـد سبباً لتـركيب التـزامات متقـابلة أي أنهـا لا تتـطلب أن يكـون العقـد ملزمـاً للجـانبين في جميـع الأحـوال، فمع أن الفقـه يقول عنـدما يكـون هناك عقـد ملزم للجانبين بـأن (العقد يقتضي سلامة البدن عن العيب فإذا لم يُسلم فـات رضاه)[46] أي رضـاء المتعاقـد، فإننا نلاحظ إمكان تطبيق العذر في بعض العقود التي لا تقوم أبـداً على فكرة تقـابل الأداءات مثال ذلك عقـد الهبة وعقـد الاجارة، ففي هـذين العقدين يجـوز للواهب كما يجوز للمعير أن يرجع في هبته أو إعارته وفقاً لرأي بعض المـذاهب وذلك (لأن الثابت بالهبة ملك غير لازم في الأصل، وللواهب أن يرجـع في هبته، كـذلك فـإن الثابت للمستعير غير لازم أيضاً لأنه ملك لا يقابله عوض فلا يكون لازماً.

وتـطبيقاً لهـذا الحكم إذا استعار شخص من آخـر مسـاحـة من الأرض ليقيم عليها بعض المنشآت ثم بـدا لمالكهـا أن يرجـع في إعارتـه لأي سبب يراه كـان له ذلك[47]، أما فيما يتعلق بجواز أو عـدم جواز الاتفـاق على استيفاء نـظرية الـظروف الطارئة في الفقه الإسلامي فـواضح أنـه ليس هناك مـا يمنع من استيفـاء حكم هذه النظرية إلا في حالة واحدة وهي حيث يكون المضي في موجب العقد مع تحقُق العذر مخالفاً لمقتضى الشرع[48]، وذلك كمن يستأجر رجلاً ليقلع له ضرسـاً فسكن الألم أو ليقتص لـه فعفـا عن القصـاص، وكمن يستـأجـر امـرأة لتنـظيف المسجـد

(44) موسوعة جمال عبد الناصر، ج 2 ص 253.
(45) بداية المجتهد، ج 2 ص 157.
(46) تبين الحقائق للزيلعي، ج 5 ص 143.
(47) بدائع الصنائع ج 4، ص 200.
(48) الفتاوى الهندية ج 4 ص 444.

فيداهمها الحيض أو لترضع طفلاً صغيراً فتمرض أو تصبح حبلى. ففي جميع هذه الصور المتقدمة يحرم على المتعاقدين الاتفاق على تنفيذ العقد رغم تحقق الظرف الطارىء لأن مثل هذا الاتفاق يكون على اتيان فعل محظور شرعاً أي حراماً فيكون الاتفاق نفسه حراماً أو باطلاً بلغة القانون الوضعي.

الشروط المتعلقة بالظرف الطارىء:

الحوادث أو الوقائع التي تشكل ظرفاً في الفقه الإسلامي وخاصة في نظرية العذر، تتعدد تعدداً هائلاً بحيث تشمل عدداً غير محدود من الظروف.

فيعد من الأعذار مثلاً خوف المتعاقد من خطر الطريق أو رجم الجان أو الاعتقال بواسطة السلطة الحاكمة، أو قيام ما يعير به الشخص أو يخدش سمعة العائلة كالتعهد بالأعمال الوضيعة أو المهن الحقيرة[49] ومرض المتعاقد أو الدابة المؤجرة، والموت الحقيقي والحكمي[50] وحالة الدابة الجموح أو التي لا تبصر ليلاً، وبلوغ الصبي وحمل الظئر المرضعة[51] إلى آخر هذه الصور.

ولعل ما يشهد على عظمة وسمو المبادىء التي يقوم عليها الفقه الإسلامي اعترافه بأعمال التشريع أو الإدارة ظروفاً طارئة يمكن أن تؤدي إلى فسخ العقد أو تعديل شروطه في الوقت الذي ما يزال فيه هذا الموضوع محل جدل في القانون الوضعي فالأوامر التي تصدر من السلطة الحاكمة بالاستيلاء على المحلات أو اغلاق المتاجر أو بتعديل قيمة النقود تعد اعذاراً تنفسخ بها العقود أو يتعدل بها مضمونها المادي[52].

ويقترب مضمون الظرف الطارىء في القوانين الوضعية كثيراً من مضمونه في نظرية الجوائح وتغير القيمة في الفقه الإسلامي. فالظروف الطارئة في نظرية

(49) المدونة الكبرى ج 11 ص 475.

(50) أحكام العقود في الشريعة الإسلامية، علي قراعة ـ ص 138.

(51) القوانين الفقهية ص 225.

(52) بداية المجتهد لابن رشد ج 2 ص 156.

الجوائح وهي كـل فعل غـالب مثل القحط والجفـاف وكثرة المـطر والبرد والـريـح والجراد وإصابة النبات بالتعفن والأمراض المختلفة[53].

كما أن الظروف الطارئة في نظرية تغير القيمة هي غـلاء المثل أو رخصـه في كـل من الوقف والحكـر، أو عدم الـرواج أو الانقطاع أو زيـادة القيمة وانخفـاضهـا بالنسبة للنقود[54].

وإذا كنا قد استعـرضنا أمثلة من الـوقائـع والأحداث التي قـد ترقى إلى معنى الظروف الطارئة في الفقه الإسلامي فإنه يجب أن نعرف الأوصـاف التي بها يتحـدد الظرف، فبالنسبة لوصف الاستثنائية الذي أوجبه القانون الوضعي نلاحظ أن نـظرية العذر لا تتطلبه بأي حال من الأحوال فـأي حادثـة مما تجـري بها الحيـاة العامـة قد ترقى إلى مرتبة الظرف الطارىء أو العذر الذي يؤثر على الالتـزام العقدي. فخـوف الـطريق أو مرض الـدابة أو الانتقـال من حرفـة إلى أخرى كلهـا أمور مـألوفـة وغيـر استثنائية ومع ذلك لم ينكر أحد صفتها على أنها ظروف تنفسخ بها العقود أو تتعـدل بها شروطها وأحكامها.

وعلى العكس فإن نظرية الجوائح لا ترتب أثـراً على الظروف أو الحـادثة إلا إذا كان من نتيجته أن يجتاح الثمر بما يريد على القدر المألوف مما يلتقطه الـطير أو تذروه الرياح أو يسقط بذاته في الحالات العادية. وفي هذا المعنى يقول ابن قـدامة (وإن كان قليلاً كالتي على وجه الأرض ومـا أكله الطيـر أو سقط لا يؤثر في الحـادثة ولا يسمى جـائحة فـلا يدخـل في الخبر ولا يمكن التحـرز منه فهـو معلوم الوجـود بحكم العادة فكأنه مشروط) وأما بالنسبة لوصف العمومية، فجميع النظريات الفقهية المتعلقة بالأعذار أو الجوائح أو نظرية تغيُّر القيمة لا تأخذ به. وتكتفي في ذلك بأن يكون الحادث فردياً لا يتعدى أثره حدود الالتزام الذي يتحمل المتعاقد وحده، وربما كان الاستثناء الوحيد الذي يرد على هذه القاعدة العامة هو الحكم الذي يقضي بفسخ الوقف في حالة زيادة أجر المثل بالنسبة للدور، فزيادة أجرة دار واحدة

---

(53) المغني لابن قدامة ج 4 ص 96.

(54) بدائع الصنائع ج 4 ص 200.

أو دارين أو عدد قليل لا يؤدي إلى فسخ الوقف إذ لا بد أن تكون الزيادة عامة وليست فردية[55].

الشروط المتعلقة بالمتعاقد:

من المعلوم أن الشروط الخاصة بالمتعاقد هي شرط عدم الارادة وشرط عدم التوقع وشرط عدم الدفع.

فالشرطان الأولان لا يتطلبهما تطبيق نظرية العذر في الفقه الإسلامي. فأما بالنسبة لشرط عدم ارادية الطرف الطارئي (فإن المقتضي فسخ العقد في نظرية الفقه الإسلامي هو فوات المنفعة كمن أجر دابة معينة فتلفت ولو بفعل المستأجر فإنها تنفسخ في الباقي)[56] بمعنى أن العذر حتى ولو كان راجعاً إلى فعل المتعاقد المدين فإن أثره لا ينتفي، وقد رأينا كيف أن الانتقال من مهنة إلى أخرى قد يؤدي إلى فسخ العقد مع أنه عمل ارادي مقصود من المتعاقد المدين نفسه وقد يخالف في ذلك بعض الفقهاء فالامام الشيباني مثلاً يذهب إلى عكس ذلك، فيقول (ان كان تعذر النفع بالعين من جهة المستأجر فعليه جميع الأجرة، فإن لم يكن مستأجراً لعذر أولاً أو تحول في أثناء المدة فعليه الأجرة، وان تعذر استيفاء النفع من العين المؤجرة بغير فعل أحدهما أي المؤجر والمستأجر، كشرود الدابة المؤجرة، وهدم الدار وجب من الأجرة بقدر ما استوفى من النفع قبل حصول ما ذكر)[57].

فأما بالنسبة لشرط عدم توقع الظروف فيمكننا أن نورد المثال الآتي:

فلو أجر الولي الطفل الذي يدخل في ولايته فما يكون الحكم لو أن الطفل بلغ رشيداً بحيث انقطعت الولاية، فالجواب أن عقد اجارة هذا الطفل تبطل ببلوغه السن رشيداً[58].

---

(55) مصادر الحق - السنهوري - ج 6 ص 109.

(56) نيل المآرب للشيباني ج 1 ص 133.

(57) نيل المآرب للشيباني ج 1 ص 132.

(58) أسس المطالب، ج 2، ص 433.

فرغم أن البلوغ أمر متوقع فقد فسخ العقد عند وقوعه مما يؤكد أن شرط عدم توقع الظرف الطارىء ليس مطلوباً لتطبيق نظرية العذر.

وأما الشرط الثالث: وهو الذي يجب لتطبيق الظروف الطارئة في القانون وهو ان يكون الحادث أو الظرف من الامور التي لا يمكن دفعهـا أو التقليل من آثـارها. فقد أخذت به نظرية الاعذار، يقول ابن يونس (كل ما منع المكتري من السكنى من أمر غالب لا يستطيع دفعه من سلطان أو غاصب فهـو بمنزلـة ما لـو منعه أمـر من الله كانهدام الدار أو امتناع ماء السماء حتى منعه حرث الأرض فـلا كراء عليـه في ذلك كله)[59].

كـذلك أورد الشيـخ الزرقـاني في شـرحـه أنـه (إذا قـدر المغصـوب منـه على خلاص ما غصب منه بمال ولم يفعل فالظاهر أنه لا تنفسخ الاجارة. ثم يقول ويلزم تخليصه بالمال حيث لا يقدر على خلاصه إلا به ويرجـع به على رب الشيء الـذي خلعه له)[60].

وأما بالنسبة لنظرية الجوائح: فالشروط الثلاثـة مطلوبـة وبخاصـة شرط عـدم امكانية الدفع فقد جاء في المدونة (أن الجراد جائحة عند مالك وكذلك النـار والبرد والمطر والطير الغالب)[61] فلا جدال أن الجراد والنار والبرد والمطر كانت من الأمور التي لا يمكن دفعها بوسائل الإنسان القديم، ولهذا لم تجيء كلمة الـطير وحـدها، وإنما جاءت موصوفة ومقترنة بكلمة (غـالب) على حين ذكرت كلمـة الجراد خـالية من أي وصف أو قيد، فمع أن الطير يأتي أسراباً مثلما يفعل الجراد، فعبـارة (الطيـر الغالب) إذن عبارة قصدت لذاتها للتعبير عن شرط عدم الدفع فهي بمعنى آخر تشير إلى أسراب الطير الكثيفة التي يعجز الانسان عن دفعها بكل الوسائـل المتاحـة، أما أسراب الطير التي ليس لها هـذا الوصف فهي ممـا يمكن التغلب عليها ببـذل جهد معقول وبالتالي لا تعتبر من الجوائح.

---

(59) أسس المطالب ج 2 ص 435.
(60) التاج والإكليل للمواق على هامش مواهب الجليل ج 2 ص 433.
(61) شرح الزرقاني على مختصر خليل ج 7 ص 42.

الشروط المتصلة بالأثر:

من حيث أثر الحادث تعتبر نظريتا الجوائح وتغير القيمة من نوع الظروف الطارئة الاقتصادية، كما تعتبر نظرية العذر مزيجاً يجمع بين الظروف الطارئة الاقتصادية والظروف الطارئة غير الاقتصادية.

غير أن هذه النظريات الثلاث وان اختلفت من حيث الشكل بالنسبة للاثر الخارجي إلا انها تستند جميعها إلى أساس ديني وأخلاقي واحد وهو منع وقوع الضرر (المعنوي أو الحسي) ففيما يتعلق بأثر الجوائح يمكن أن نشير إلى الحديث الشريف الذي رواه مسلم وأبو داود والنسائي، وابن ماجه، وعبارته (ان بعت من أخيك تمراً فأصابته جائحة فلا يحل لك أن تأخذ منه شيئاً بم تأخذ مال أخيك بغير حق).

وفيما يتعلق بأثر الأعذار فقد قدر الفقه أن (الحاجة تدعو إلى الفسخ عند العذر، لأنه لو لزم العقد عند تحقق العذر، للزم صاحب العذر ضرر ما يلتزمه بالعقد، فكان الفسخ في الحقيقة امتناعاً من التزام الضرر)[63].

والضرر هنا ليس ضرراً اقتصادياً فحسب فقد يكون في حالات أخرى ضرراً غير اقتصادي، فالقاعدة أن كل عذر لا يمكن معه استيفاء المعقود عليه إلا بضرر يلحقه في نفسه أو ماله يثبت له حق الفسخ فمضمون الارهاق في الفقه الإسلامي كما هو واضح أوسع وأرحب من مضمونه في القوانين الوضعية.

ومعيار الارهاق أو الضرر في نظرية العذر هو معيار شخصي ينظر فيه إلى شخص المتعاقد نفسه لمعرفة مدى ما أصابه شخصياً من الضرر الشرعي أو الحسي.

أما معيار درجة الإرهاق أو الضرر في نظريتي الجوائح وتغير القيمة فيعد معياراً موضوعياً، بل ان نظرية الجوائح تضع معياراً حسابياً جامداً وهو أن يكون التلف الذي تسببه الجائحة الثلث أو أكثر[63].

---

(62) بدائع الصنائع، ج 4، ص 197.

(63) المدونة الكبرى ج 12 ص 26 إلى 29.

الجزاء في نظريات الفقه الإسلامي

لقد كان من أثر ظهور المدارس الفقهية المتعددة قيام أكثر من نظرية في موضوع الظروف الطارئة، وفكرة الجزاء لم تكن واحدة من حيث شكلها أو مضمونها.

فبالنسبة لنظرية العذر مثلاً تباينت أحكام الجزاء في مذاهب الفقه المختلفة فمنهم من توسع في نظرية العذر وبالتالي في مضمون الجزاء وهذا هو مسلك الأحناف، ومنهم من ضيق تضييقاً يتفاوت من مذهب إلى آخر وهذا هو مسلك كل من المالكية والشافعية والحنابلة.

ويلاحظ على جزاء العذر أمران.

الأول: أن الفسخ فيه بلغ من الأهمية قدراً جعله العنصر الغالب حتى يمكن القول بأنه قاعدة عامة وأن نظرية العذر لم تعرف جزاء غير الفسخ.

والأمر الثاني: الذي يمكن ملاحظته أن أحكام الجزاء تسيطر عليها فكرة منع الضرر في أية صورة مهما كان قدرها ضئيلاً، ولهذا وجد الفقهاء في الفسخ وسيلة ناجحة في محاربة الضرر ومنع وقوعه مطلقاً فأساس الجزاء في نظرية العذر، كما أشار إليه ابن عابدين، هو أن (كل عذر لا يمكن معه استيفاء المعقود عليه إلا بضرر يلحقه في نفسه أو ماله يثبت له حق الفسخ[64] فالحاجة تدعو إلى الفسخ عند العذر، لأنه لو لزم العقد عند تحقق العذر للزم صاحب العذر ضرر لم يلتزمه بالعقد، فكان الفسخ في الحقيقة امتناعاً من التزام الضرر)[65] والضرر الذي يثبت به حق الفسخ إمَّا أن يكون ضرراً لم يوجبه العقد. وهو على نوعين: ضرر في المال يتمثل في فوات المنفعة المعقود عليها وضرر في النفس يتمثل في فقدان عضو أو جزء من البدن أو الاخلال بكرامة النفس، أو سلامتها، وإمَّا أن يكون ضرراً من جهة الأحكام والتكاليف الشرعية مثل أن يكون المضي في تنفيذ الحكم محرماً لكون

---

(64) مصادر الحق في الفقه الإسلامي - السنهوري - ج 6 ص 91.

(65) حاشية ابن عابدين - ج 5 ص 197.

العـذر يحتم العجز عن المضي في مـوجب العقد شـرعاً ولهـذه التفرقـة بين أنـواع الضرر أهمية كبرى في كيفية وقوع الفسخ والاجراءات المؤدية إليه.

فإن كان الضرر من النوع الأول: أي مما تذهب معـه بعض المنفعة المعقـود عليها فإننا ننظر إلى هذا الضرر فإن كان ممـا لا يؤدي إلى اختلال المنـافع لم يثبت للمستـأجر الحق في فسـخ العقد بـالعذر وذلـك مثـل ذهـاب احـدى عيني الـدابـة المؤجرة، أو سقوط شعر الأجير أو انهدام حائط في المبنى المؤجر لا تتأثر به منفعـة السكن.

أما ان كان الضرر مما يؤثر في استبقاء المنفعة كمرض الدابة أو انهدام بعض حجرات البيت المؤجر أو سقوط حائط يضر بالانتفاع بالسكن، فإنه في جميـع هذه الأحوال يثبت للمستأجر الحق في فسخ العقد بالعذر، والحق في فسخ العقـد على النحو السابق هو نوع من خيار البيع المعـروف في الفقه الإسـلامي، وعليه إذا ثبت خيار الفسخ للمستأجر، فهو بالخيار ان شاء أمضى وان شاء فسخ فإذا هو لم يفسـخ العقـد حتى انقضى أجله رغم ثبوت الخيـار يكـون عليـه كمـال الأجـرة لأنـه رضي بالمعقود عليه مع العيب فيلزمه جميع البدل، فالمطر في العقد رغم قيام حالة العذر لا يكون سبباً في سقـوط الالتزام الـذي أصبح مـرهقاً ولا يؤثـر في قدره، فـإذا كان العقد ايجاراً فإن الاجرة لا تسقط ولا تتأثر، وإنما تكون مستحقة الدفع بكاملها[66].

غير أنه إذا زال سبب الفسخ فإن الحق في خيار الفسخ يسقط تبعاً لذلـك فإن بنى المالك الحائط الذي انهار قبل أن يفسخ المستأجر العقد بالعذر لم يكن للأجير حق الفسـخ لزوال العيب المـوجب للفسـخ، وكـذا الحـال إذا بـرئت الـدابـة ممـا أصابها، أو تدفق الماء بعـد انقطاعـه أو زوال خوف الـطريق بعد أن كـان مانعـاً من السفر.

وإذا رأى المستأجر أن يفسخ العقد بسبب العذر على نحو مـا أوضحنا سـابقاً فإنما يكون له الفسخ في حضور المالك أي بحضـرة رب الدار، فـإن كان المـالك غائباً ليس للمستأجر أن يفسخ العقد إلا بحضوره أو من يقوم مقامه.

---

(66) بدائع الصنائع، ج 4 ص 197.

ويبدو أن هذا الحكم قصد به إعطاء المالك فرصة في إزالة العيب الذي هو أثر الظرف الطارىء، وفي هذا الاتجاه ما يؤكد حرص الفقه الإسلامي على عدم إهدار العقد إلا إذا تعذرت الوسائل في إبقائه.

وإذا كان من أثر العذر فوات المنفعة المعقود عليها كلياً مثل أن يستأجر شخص بيتاً فينهدم بكامله ففي هذه الحالة تسقط عنه الأجرة تلقائياً من وقت انهدام البيت، ولكن العقد يبقى ولا يزول وهذا جزاء فريد تميزت به نظرية العذر، وإذا فسخ المستأجر العقد في هذه الحالة لا يشترط حضور المالك ولا رضاه وقد ثار خلاف بين الفقهاء في إجراءات الفسخ. فذهب فريق منهم إلى أن العاقد يستقل بالفسخ، بمعنى أنه يضع نهاية للعقد بإرادته المنفردة، وذهب فريق آخر إلى أن العقد لا يفسخ بالإرادة المنفردة، وإنما يكون بالتراضي أو بالتقاضي، وتوسط فريق ثالث فقال بأنه لا حاجة للقضاء إذا كان العذر ظاهراً، أما إذا كان خفياً فلا بد من القضاء[67].

ويذهب جمهور الفقهاء إلى أن العقد لا ينفسخ تلقائياً وإنما لا بد له من فاسخ، سواء بالتراضي أو بالتقاضي، فقيام العذر لا يفسخ به العقد ويثبت به حق الفسخ، والعاقد بالخيار إن شاء فسخ وإن شاء أمضى. هذا عن الضرر الناشىء الذي تذهب به المنفعة كلياً أو جزئياً، أما الضرر الذي يأتي من ناحية الأحكام أو التكاليف الشرعية فلا خلاف بأنه تنفسخ به العقود من غير فاسخ، بل بقوة القانون، لأن المضي في تنفيذه يوقع في الحرام فالفسخ هنا حق لله وليس حقاً للعباد[68].

وإذا كانت القاعدة هي فسخ العقد إذا تحقق العذر، فإن نظام تغير القيمة بالنسبة للنقود والوقف والحكر يحتمل الفسخ في حالات، وتعديل العقد في حالات أخرى.

فعدم رواج النقود يؤدي عند البعض إلى فساد البيع أي انحلاله إذا أصبحت هذه النقود لا تروج في السوق، أما لو نقصت قيمتها فالبيع لا يفسد. وعن أبي

---

(67) الفتاوى الهندية، ج 4 ص 443.

(68) بدائع الصنائع، ج 4 ص 196.

يوسف أنه يمكن فسخ عقد البيع في نقصان القيمة ويرى محمد أن انقطاع النقود أي صعوبة الحصول عليها لا يؤدي إلى فسخ العقد وإنما يكون على المدين الوفاء بقيمة الدراهم قبل الانقطاع وهو ما عليه الفتوى[69]. وتغير القيمة لا يؤثر على مضمون الالتزام العقدي إذا تعلق بنقود سُكَّتْ من الذهب أو الفضة كالمتعارف عليه قديماً باسم المحمدي والريال، وظاهر هذا الحكم أن هذه النقود لا تكون عرضة للتقلب في قيمتها بسبب ثبات قيمة المعادن التي سُكَّتْ منها.

وفي حالة صدور أمر من السلطة الحاكمة بتخفيض قيمة أنواع مختلفة من النقود تخفيضاً يتفاوت من نوع إلى آخر، فقد رأى البعض أن يكون الوفاء على نظام الصلح على الأوسط أي لا يكون الوفاء بأقلها تخفيضاً ولا بأكثرها، وإنما يؤخذ بأوسطها، وهذا الحكم كما هو واضح يطابق فكرة رد الالتزام المرهق في التقنينات المدنية.

ومن ناحية أخرى إذا ارتفع أجر المثل في الوقف فإن عقد إجارة الوقف يفسخ ويمكن تجديد العقد في المستقبل مع مراعاة هذه الزيادة في الأجر وفي ما مضى من المدة وجب المسمى بقدره، ثم إن هذه الإجارة تفسخ إذا كان الفسخ ممكناً أما إذا كان الفسخ غير ممكن، بأن كان في الأرض زرع لم يتم حصاده فإن الإجرة تبقى لأن القلع ضرر بالمستأجر وبالتالي لم ينفسخ العقد بل يترك إلى أن يستحصل الزرع بأجر المثل.

وإذا انخفض أجر المثل فإن الإجارة لا تنفسخ، فالفسخ بسبب ارتفاع الأجر إنما كان لمعنى النظر في الوقف، أي مراعاة لوضعه الخاص، أما الحكر فليس فيه تفرقة بين زيادة أجر المثل أو انخفاضه، ففي حالة الزيادة والنقصان يمكن تعديل العقد لإزالة الإرهاق الناشىء عن تغير القيمة وهذا ما يسمى بتصقيع الحكر[70].

وأخيراً نصل إلى نظرية الجوائح التي توصل إليها المالكية واتفق معهم فيها الحنابلة أما الشافعية والأحناف فلا يقرون هذه النظرية، ويلاحظ أن هذه النظرية

---

(69) حاشية ابن عابدين، ج 5 ص 72.

(70) شرح الزرقاني، ج 7 ص 41.

تحتمل الفسخ والتعديل معاً وإن كان الجزاء الغالب فيها هو تعديل العقد.

وقد وضع الفقهاء معياراً حسابياً لتقدير درجة الإرهاق وهو أن تذهب الجائحة بثلث الثمار فأكثر في عقد البيع، فإذا نقصت نسبة الثمار التالفة عن هذا القدر، فإن الثمن لا يخفض وإنما يبقى بصورته التي كان عليها عند إبرام العقد، ويتفق الجمهور على أن الجائحة في الثمار هي الثلث أما البقول والخضر فقيل في الكثير والقليل أي دون تحديد نسبة معينة ونشأ خلاف حول الكيفية التي يطبق بها معيار الثلث عن طريق الكيل أو العد، وذهب أشهب إلى حساب الثلث عن طريق القيمة وأياً كان الأمر فإن الثمن يخفض بنسبة الثلث إذا كان ما ذهبت به الجائحة مساوياً لثلث الثمار هذا إذا كان الثمر نوعاً واحداً ولا تختلف قيمة بطونه أما إذا كان الثمر أنواعاً متعددة يختلف ثمنه من نوع إلى نوع أو كانت تختلف قيمة بطونه فإن الثمن يخفض بنسبة الثلث من مجموع قيمة هذه الثمار.

وإذا كان تخفيض الثمن يتم بنسبة ما أتلفته الجائحة من الثمار فإنه من المتصور في بعض الحالات أن تستغرق الجائحة جميع الثمار وهنا لا يستقيم القول لا منطقاً ولا فقهاً بتخفيض الثمن حيث أنه لا يجدي التخفيض وإنما يجب فسخ العقد لانتفاء وجود المقابل فالحط من الثمن إنما يكون بقدر الذاهب فإن تلف الجميع بطل العقد، ويرجع المشتري بجميع الثمن(71).

---

(71) المدونة الكبرى، ج 12 ص 26 كتاب الجوائح. وكذلك مصادر الحق ـ السنهوري ـ ج 7 ص 105.

أسس العلاقات الأسرية في الإسلام

الأستاذ جمعة محمود الزريقي

العلاقة بين الرجل والمرأة في الإسلام:

حرص الفقهاء والعلماء المسلمون على توضيح العلاقة بين المرأة والرجل في الدين الإسلامي منذ نزول القرآن وحتى الوقت الحاضر، وقد ازداد الحرص بصورة خاصة مع بداية العصر الحديث التي ظهرت فيها دعايات مغرضة مفادها أن الإسلام لا يساوي بين المرأة والرجل فهي مكسورة الجناح مهضومة الحقوق وتأتي في الدرجة الثانية من الرجل الذي لا يعاملها معاملة الإنسان، وترتّب على هذه الدعايات وجود بعض الجمعيات النسائية التي تشكلت للدفاع عن حق المرأة يساندها بعض المفكرين المتأثرين بالغرب، وهذه الجمعيات التي تطالب بالمساواة ومن يساندها في ذلك يقلدون غيرهم ويعبرون عن رغبتهم في خروج المرأة لا للعمل والمشاركة في الإنتاج بل لدفعها من حصن العفة والطهارة إلى ساحة الاختلاط غير المنظم والتبرج والخلاعة، ومن دورها الحقيقي في الإنجاب وتربية النشء والمشاركة في الأعمال التي تلائم طبيعتها وتكوينها إلى الولوج في جميع

الأعمال والمجالات التي قد لا تتفق مع قدرتها الجسمية أو ما ينبغي أن تكـون عليه من عفة وحياء وصيانة لعـرضها، وقـد اندفعت المـرأة في العالم العـربي وراء تلك الشعارات جرياً وراء التقدم والحضارة، وجاء انـدفاعهـا مطابقـاً لرغبـات المجتمع الـذي بدأ يبحث عن كيفيـة التخلص من الاستعمار فـاندفـع من حيث يـدري أو لا يـدري وراء التقليد والإعجـاب بالحضـارة الغـربيـة ولكنـه أخـذ رذائلهـا بـدلاً من الفضائل[1].

ودعـوات تحريـر المرأة ومسـاواتها مـع الرجـل لا زالت مستمـرة، وهي التي جعلت المرأة تصر وتتحدى وتحرص على دخول مجالات العمل العديدة رغبة منها في إثبـات وجودهـا والتدليـل على قدرتهـا في القيام بكـل الأعمـال التي يقـوم بهـا الرجل، والنتيجة التي حصلت عليها المرأة فعلاً هي إثبات قدرتها على ذلك بـدون شك، فهي استطاعت أن تصبح طبيبة ومهندسة وسائقة طائرة وأستاذة جامعة وعاملة في كل المجالات مثل الرجل تماماً، وبالرغم من ذلك فـإن المرأة لا زالت تـطالب بالمزيد، ودعوات التحرر المزعوم تواصل مداها، ناسية أو متناسية العلاقة الحقيقية التي أقرها الإسلام وهو الدين السماوي المنزل من الله سبحانه وتعالى.

ويـأتي تأكيـد العلمـاء والفقهـاء على أن الإسـلام أعـطى للمـرأة مـا لم تكن تحصل عليه زمن الجاهلية، بل وحتى الوقت الحـاضر الـذي لا زالت فيه المـرأة لا تستطيع أن تتصرف في أموالها إلا بموافقة الرجل وأن لقب أسرتها يتغير بعـد الزواج لتـأخذ لقب الـزوج في بعض المجتمعات الغـربية[2]، فـالإسلام سـاوى بينها وبين الرجل في مجالات العقيدة والعبادات وبعض التكاليف الشـرعية، غيـر أن الإسلام أعطى للرجل ميزة القوامـة، فالـرجال قـوامون على النسـاء، وبذلـك كانت الـولاية للرجال على النساء، وهذه الولاية ليست تحكماً أو استبـداداً بل مبنيـة على التعاون والاحتـرام من خلال المـودة والرحمـة والسكينـة التي قـررهـا الله لتحكم العـلاقـة

---

(1) مشكـلات الحضارة عنـد مالـك بن نبي / محمد عبـد السلام الجفـائري ـ الـدار العربيـة للكتاب ص 130-138، طرابلس 1984.

(2) المثل الأعلى للمجتمع الإنساني كما تحدث عنه القرآن الكريم، الأستاذ سالم أحمـد الماقـوري ص 246 ـ دار إقرأ، الطبعة الأولى 1985.

الزوجية بين الرجل والمرأة، والعطف والرعاية اللذين أوصانا الله باتباعهما في الأولاد ذكوراً وإناثاً، وهذه الحقائق جميعها ما فتيء العلماء يؤكدونها باستمرار لأبناء المجتمع المسلم وفي كل العصور للرد على الدعوات التي تطالب بإعطاء المرأة مزيداً من الحرية تقليداً لمجتمعات أخرى وفي ذلك يقول العلامة المرحوم السيد محمد رشيد رضا: (فمصائب النساء ورزاياهن في تلك البلاد بالنسبة إلى مجموعهن أعظم من رزاياهن في البلاد التي فتن نساؤها بتقليدهن في الخلاعة والإباحة وطلب مساواة الرجال، وأولئك لم يطلبن هذه المساواة بالرجال في كل شيء، إلا لأن الرجال قد حرموهن حقوقهن الإنسانية التي قررها الإسلام)(3)، ونحن نعلم بأن ما قاله العلماء حقيقة لا غبار عليها ولا يتطرق إليها الشك فهي شرح لما جاء في كتاب الله الكريم وسنة رسوله ﷺ وما أثر عن السلف الصالح، ولكن ذلك لا يمنعنا من التفكير والتدبر في آيات الله والتمعن في كلماته الحكيمة لنعرف من خلاله حقيقة العلاقة بين الرجل والمرأة، ومهما تكن نوعية العلاقة التي قررها الإسلام للرجل والمرأة فإن المسلم المؤمن والمسلمة المؤمنة لا يملكان إلا التسليم بها وقبولها استجابة لقوله تعالى: **﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾**(4) لذلك يتعين علينا البحث عن هذه العلاقة لنعلم:

أولاً: هل هي علاقة مساواة تامة أو يتميز فيها الرجل عن المرأة أو العكس.

ثانياً: كنه هذه العلاقة وحكمتها وحدودها تحت أي مستوى كانت.

وردت في كتاب الله آيات كثيرة ذكر فيها الرجل والمرأة أو الذكر والأنثى وما يشتق من هذه الأسماء من ذكور أو رجال ونساء، وعلى سبيل المثال: وردت كلمة ذكر في كتاب الله 12 مرة، وكلمة أنثى 18 مرة، وكلمة رجل 16 مرة، وكلمة امرأة 11 مرة، وكلمات: رجل ورجال ورجالكم وما شابهها وذكر وذكور 79 مرة، والنساء والمرأة والأنثى وما يدل على الأنثى عموماً 113 مرة، هذا خلاف كلمات:

---

(3) حقوق النساء في الإسلام، نداء للجنس اللطيف، الأستاذ السيد محمد رشيد رضا، ص 142 مكتبة التراث الإسلامي، الطبعة الثانية القاهرة 1985.

(4) الآية 36 من سورة الأحزاب.

المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات، كما وردت كلمة الإنسان التي تجمع الـرجل والمـرأة 65 مرة[5] كـل هذا يـدل على شمولية كتاب الله الـذي جاء بـالدين الحقيقي المنظم لجميع العلاقات الإنسانية، قال الله تعالى: ﴿**ما فرطنا في الكتاب من شيء**﴾[6]، ويلاحظ في البداية أن القرآن الكـريم يؤكد حقيقـة هامـة ألا وهي: وجود اختلاف بين الذكر والأنثى في القدرة الجسمية واحتمال التكاليف. وذلك في قـوله تعـالى: ﴿**فلما وضعتهـا قـالت رب إني وضعتهـا أنثى والله أعلم بمـا وضعت وليس الذكر كالأنثى**﴾[7]، أما بقية الآيات التي وردت بهـا كلمات الـذكر والأنثى أو الرجال والنساء، أو الرجل والمرأة، أو المؤمن والمؤمنة، أو المؤمنون والمؤمنات أو المسلمـون والمسلمات، فـإني وجدتهـا تنقسم إلى ثلاثـة أقسام وذلـك على النحو التالي:

القسم الأول: آيـات تقرر عـلاقة المسـاواة بين الـرجـل والمـرأة وهي أكثـر الآيات وروداً في كتاب الله.

القسم الثـاني: آيات تقـرر وجـود اختـلاف بين الـرجـل والمـرأة وهي قليلة العدد.

القسم الثـالث: آيات تقـرر علاقـة التكـامـل بين الـرجـل والمـرأة بحيث لا يستغني أحدهما عن الآخر.

لذلك يتعين علينا استعراض هذه الأقسام الثلاثة وما تضمه من آيات كريمـة من كتاب الله لمعرفة نوعية العلاقة بين الرجـل والمرأة في كـل آية وتحـديد نـطاقها باختصار، وتحليل أنواع العلاقات التي قررها الله سبحـانه وتعـالى للجنس البشري المكون من الذكر والأنثى سائلين التوفيق من الله.

---

(5) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، وضعه الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي ـ دار الفكر 1987.

(6) الآية 38 سورة الأنعام.

(7) الآية 36 سورة آل عمران.

القسم الأول: علاقة المساواة بين الرجل والمرأة:

نصت على هذه العلاقة أغلب آيات القرآن الكريم التي ورد بها ذكر النساء والرجال منها على سبيل المثال لا الحصر: قوله تعالى: ﴿**ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيراً**﴾، [سورة النساء، الآية: 124]، وقوله تعالى: ﴿**من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة**﴾، [سورة النحل، الآية: 97]، وقوله تعالى: ﴿**وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى**﴾، [سورة النجم، الآية: 45]، وقوله تعالى: ﴿**وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار**﴾، [سورة التوبة، الآية: 72]، وقوله تعالى: ﴿**إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيراً والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجراً عظيماً**﴾، [سورة الأحزاب، الآية: 35]، وقوله تعالى: ﴿**يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم**﴾، [سورة الحديد، الآية: 12]، وقوله تعالى: ﴿**لا تكلف نفس إلا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده**﴾، [سورة البقرة، الآية: 233]، وقوله تعالى: ﴿**للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن**﴾، [سورة النساء، الآية: 32]، فجميع الآيات القرآنية السابقة تقرر المساواة بين المرأة والرجل والمؤمن والمؤمنة أو المسلم والمسلمة، فالذكر والأنثى من خلق الله تعالى، وهما تجاه العمل الصالح واتباع تعاليم الإسلام وفعل الخير واجتناب الشر والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأداء الفرائض والطاعات أمام الله سواء، كما تقرر الآيات بأن كل منهما محاسب عن عمله وليس له إلّا سعيه، وأن سعادة الآخرة للطرفين بشرط الإيمان بالله والعمل الصالح، وأن كلا من الرجل والمرأة يجب أن يعمل حسب طاقته ولا يجب أن يقع عليه الضرر بسبب أولادهما أو بغيره من الأسباب، كما أن لكل منهما نصيباً في الكسب والتملك حسب جهده، وذمته منفردة صالحة للقيام بجميع التصرفات القانونية فكل منهما لديه أهلية الوجوب والأداء، ولا يغني أحدهما عن الآخر في تلك الأمور، وكل منهما مسؤول عن واجباته المكلف بها، قال رسول

الله ﷺ: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع في أهله وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها وهي مسؤولة عن رعيتها»[8].

القسم الثاني: اختلاف الرجل عن المرأة:

وردت آيات كريمة في كتاب الله العزيز تبين اختلاف الرجل عن المرأة وذلك في عدة مواضع، ومن أهم الأمور التي جاءت في تلك الآيات هي: الميراث، القوامة، الشهادة، والطلاق وذلك على النحو التالي:

أولاً: الميراث:

ما جاء في قوله تعالى: **﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾**، [سورة النساء، الآية: 11]، وقوله سبحانه وتعالى: **﴿ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد فإن كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها أو دين، ولهن الربع مما تركتم إن لم يكن لكم ولد فإن كان لكم ولد فلهن الثمن﴾**، [سورة النساء، الآية: 12]، وقوله تعالى: **﴿وإن كانوا إخوة رجالاً ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين﴾**، [سورة النساء، الآية: 176].

ثانياً: القوامة:

ما جاء في قوله تعالى: **﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة﴾**، [سورة البقرة، الآية: 228]، وقوله تعالى: **﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم﴾**، [سورة النساء، الآية: 34].

ثالثاً: الشهادة:

ما جاء في قوله تعالى: **﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا**

---

(8) حقوق النساء في الإسلام ـ المصدر السابق ص 28.

رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾، [سورة البقرة، الآية: 282].

رابعاً: الطلاق:

وردت عدة آيات خاصة بالطلاق تدل جميعها على أنه بيد الرجل نكتفي بإيراد بعضها، منها قوله تعالى: ﴿**وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن**﴾، [سورة البقرة، الآية: 232].

وقوله تعالى: ﴿**يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن**﴾، [سورة الطلاق، الآية: 1]، وقوله تعالى: ﴿**وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم**﴾، [سورة البقرة، الآية: 227].

هذه أهم الآيات التي يظهر منها وجود اختلاف بين المرأة والرجل في الشريعة الإسلامية، ولكي نفهم هذا الاختلاف على حقيقته لا بد من شرح تلك الآيات ومعرفة الأحكام التي تتضمنها والحكمة التي تشملها وذلك على النحو التالي:

أولاً: الميراث:

يرى كثير من الناس أن القاعدة في ميراث المسلمين هي للذكر مثل حظ الأنثيين، والحقيقة أن هذه القاعدة لا تنطبق إلا في حالات محددة هي ميراث الأبناء، والأخوة الأشقاء أو لأب والزوج والزوجة والأب والأم في المسألتين الغراوين، وفيما عداها تطبق قواعد أخرى على المرأة، والمرأة ـ كما نعلم ـ في علاقتها المباشرة بالمتوفى قد تكون أماً أو بنتاً أو أختاً أو زوجة أو جدة، وحالات ميراث هؤلاء تنقسم إلى خمس حالات هي كالآتي:

الحالة الأولى: وفيها ترث الأنثى نصف نصيب الذكر.

الحالة الثانية: وفيها ترث الأنثى مثل الذكر تماماً.

الحالة الثالثة: وفيها ترث الأنثى أكثر من نصيب الذكر.

الحالة الرابعة: وفيها ترث الأنثى خلافاً لأنثى أخرى من الورثة.

الحالة الخامسة: وفيها تحجب الأنثى غيرها من الذكور.

من ذلك يلاحظ أن قاعدة للذكر مثل حظ الأنثيين تنطبق فقط على حالة واحدة من حالات ميراث الأنثى، كما أن التوزيع جاء محكماً بحيث روعي فيه حالة المرأة خصوصاً، فكلما توفرت لها الحماية والرعاية كان نصيبها في الميراث قليلاً، وعندما لا يتوافر لها ذلك يكون نصيبها من التركة كثيراً[9].

ثانياً: القوامة:

جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿**ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف**﴾ أن للرجل حقوقاً وعليه واجبات يؤديها للمرأة، وللمرأة مثل ذلك، وهذه الحقوق والواجبات التي على كل منهما تجاه الآخر تعرف من خلال الشريعة والآداب والعادات والأعراف، وقد أثر عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: (إني لأتزين لامرأتي كما تتزين لي لهذه الآية)، والحقوق بين الرجل والمرأة متماثلة متكافئة فما من عمل تعمله المرأة للرجل إلا وللرجل عمل يقابله، كما أنهما متساويان في الشعور والإحساس والعقل، فليس من العدل ولا من المصلحة أن يتحكم أحد الجنسين في الآخر ويستذله[10]... ولكن الآية بعد أن قررت المساواة أضافت: (وللرجال عليهن درجة)، فما هي هذه الدرجة وما حدودها؟ يرى أغلب المفسرين بأن المقصود بالدرجة هنا هي الرياسة أو القوامة التي أعطاها الله للرجل على المرأة، وهذه الدرجة هي التي جاءت في قوله تعالى: ﴿**الرجال قوامون على النساء**﴾، ولكن هذه الرياسة أو القوامة التي استحقها الرجل جاءت مقابل حمايته للمرأة ورعايته لها وفرض عليه القتال في سبيل الله دون المرأة[11] «كما أن الله فضل الرجال على النساء في الخلقة، وأعطاهم ما لم يعطهن من الحول والقوة، كما فضلهم بالقدرة

---

(9) «هل يمكن التسوية بين الرجل والمرأة في الميراث؟» بحث تحت النشر لكاتب المقال ـ 1989.

(10) تفسير المراغي ـ الأستاذ أحمد مصطفى المراغي، الجزء الثاني ـ ص 166 ـ ط 2. مصر 1953.

(11) المثل الأعلى للمجتمع الإنساني كما تحدث عنه القرآن الكريم، المصدر السابق ص 209.

على الإنفلق على النساء من أموالهم فإن في المهور تعويضاً للنساء ومكافأة لهن على الدخول تحت رئاسة الرجال وقبول القوامة عليهن نظير عوض مالي يأخذونه»(12)، وحيث أن هذه الرياسة أو القوامة التي أعطيت للرجال تتمثل في الرعاية والحماية للنساء بالمال والقوة، ألا يمكن القول بأن المرأة إذا كانت قادرة على حماية نفسها مادياً ومعنوياً فالرجل لا سلطان له عليها؟ لأن ميزة الرجل كانت بمقابل ولو لم يكن لها مقابل لما كانت هذه الميزة، هذا التساؤل يدفعنا إلى البحث عن المعنى الحقيقي لكلمة الدرجة التي وردت في كتاب الله والتي يتفوق بها الرجال على النساء حتى يمكن فهم المقصود بالقوامة، فأرى أن المقصود بهذه الدرجة هي الإختلاف في التكوين الجسمي بين الرجل والمرأة، فالتكوين البيولوجي هو الذي يميز الذكر عن الأنثى، فالأنثى ـ كما نعلم ـ أقل قوة من الرجل وجسمها قد خلقه الله سبحانه وتعالى بتكوين خاص يؤهلها لعملية الحمل والإنجاب وهي التي يترتب عليها وجود الحيض، فالحيض استبراء للمرأة من الحمل وهو أذى بصريح كتاب الله، قال الله تعالى: ﴿**ويسألونك عن المحيض قل هو أذى**﴾، [سورة البقرة، الآية: 222]. أما الحمل والإنجاب فهو وهن، قال الله تعالى: ﴿**حملته أمه وهناً على وهن**﴾، [سورة لقمان، الآية: 14]، وعلى ذلك تكون حياة المرأة بعد البلوغ إما أن تكون متزوجة فتتعرض للحمل والإنجاب أو عازبة تأتيها العادة الشهرية، وفي هذه الحالات تكون المرأة في تعب وشقاء يصاحبها نقص في صحتها أثبته العلم الحديث، وهي حالات نفسية وجسمية تصاحب المرأة في هذه الفترة لدرجة أن بعض الفقهاء قالوا بأن حالتي النفاس والمحيض تعتبر من عوارض الأهلية للمرأة وبالتالي فإن إرادتها وهي في تلك الحالة تكون معيبة غير مكتملة(13)، وعلى ذلك يمكننا القول بأن الدرجة التي يتفوق بها الرجل على المرأة هي الفارق التكويني في جسم كل منهما، وهذا الفارق يترتب عليه سلامة العقل والتفكير على

---

(12) تفسير المراغي ـ المصدر السابق ص 57 الجزء الخامس.

(13) المدخل الفقهي العام ـ الأستاذ مصطفى أحمد الزرقاء ـ الجزء الثاني، ص 809 بند 463.

ويرى الأستاذ الزرقاء: أن حالتي النفاس والحيض لا تنقصان من أهلية المرأة، فأهلية الأداء مناطها العقل والوعي وهو متوفر في المرأة، وأهلية الوجوب مناطها الصفة الإنسانية ولا تتوقف على عقل أو سن، فالحيض والنفاس مانعان من أداء بعض العبادات الدينية التي تشترط الطهارة.

الدوام عند الرجل، ووجود عوارض تعتري المرأة في أغلب حياتها، وهذا ما يعطي حق قيادة دفة السفينة في الحياة للرجل، ويترتب على هذا الفارق أيضاً اختلاف التكاليف الشرعية، فالصلاة والصيام والطواف والقتال لا يسري في حقهما سوياً، أما بقية الأحكام فهما فيها سواء، وقد جاء التكليف على قدر الوسع، وهذا الفارق هو الذي عبر عنه الفقهاء بالفطرة التي مقتضاها اختصاص المرأة بالحمل والرضاع وحضانة الأطفال وتربيتهم واختصاص الرجل بالعمل والحماية والإنفاق وقيادة سفينة الحياة بين الزوجين[14].

ثالثاً: الشهادة:

جعلت الشريعة الإسلامية شهادة المرأة في الأموال أقل من شهادة الرجل، وقد بين الله سبحانه وتعالى العلة في ذلك بقوله: ﴿**أن تضل إحداهما فتُذكِّر إحداهما الأخرى**﴾، وقد جاء في تفسير ذلك أنه ربما تخطىء المرأة في شهادتها لعدم ضبطها وقلة عنايتها فتذكرها الأخرى، وأنه لما كان كل منهما عرضة للخطأ والضلال أي الضياع وعدم الاهتداء احتيج إلى إقامة اثنتين مقام الرجل الواحد، ويترتب على ذلك أن يسأل القاضي إحداهما بحضور الأخرى ويعتد بجزء الشهادة من إحداهما وبباقيها من الأخرى[15]، ولكن لماذا تكون المرأة عرضة للنسيان والخطأ ولا يكون الرجل كذلك وكلاهما إنسان ميزه الله بالعقل والإدراك وسوى بينهما في الإيمان الذي هو أساس العقيدة؟ لا شك أن العامل البيولوجي هو الفيصل في هذه الأمور، فقد يتصادف أداء الشهادة من المرأة وهي في حالات الحيض أو الحمل وفيهما تنتاب المرأة ظاهرة نفسية وعقلية وجسمية خلافاً لما تكون عليه في الأيام العادية، عندها قد تنسى شيئاً من شهادتها بسبب انشغالها بالتفكير في تلك الحالة وما يصاحبها من آلام وضعف ووهن[16]، ولا يتفق النساء في موعد العادة الشهرية أو الحمل كما هو معلوم، فتقوم الأخرى بتذكيرها

(14) حقوق النساء في الإسلام ـ المصدر السابق ـ ص 28.

(15) تفسير المراغي ـ المصدر السابق ـ ص 74 ـ الجزء الثالث.

(16) المثل الأعلى للمجتمع الإنساني ـ المصدر السابق ـ ص 247.

بالنقص الذي حصل في الشهادة، أما الرجل فإن هذه الحالات لا تعتوره وبذلك فإنه في أغلب الأحيان يحتفظ بحالة نفسية منضبطة تسير على وتيرة واحدة فيكون في كل الأحوال أقل عرضة للنسيان والخطأ، ولهذا جعلت شهادة المرأة في مقام نصف شهادة الرجل، والله أعلم.

رابعاً: الطلاق:

الطلاق حل رابطة الزوجية بين الرجل والمرأة، وقد أجمع الفقهاء استناداً إلى الآيات الصريحة في كتاب الله على أن الطلاق بيد الرجل يوقعه متى بدا له أن الحياة الزوجية أصبحت مستحيلة بسبب وجود مشاكل أو مصاعب نتيجة لعدم التفاهم وتحقيق المودة والرحمة والسكينة التي يجب أن تسود الحياة الزوجية، والطلاق غير مرغب فيه للمسلم لقوله عليه الصلاة والسلام: «أَبْغَضُ الحلال عند الله الطلاق» ويحث الإسلام على تجنبه بتقرير مبدأ التحكيم بين الزوجين في كتاب الله، ومقابل حق الطلاق الذي منح للرجل أُعْطِيَ للمرأة حق إنهاء العلاقة الزوجية أيضاً، فلها أن تطلب الخلع والفدية والصلح والمبارأة، وكلها تئول إلى معنى واحد، وهو بذل المرأة العوض على طلاقها، وفي ذلك يقول ابن رشد: (والفقه أن الفداء إنما جعل للمرأة في مقابل ما بيد الرجل من الطلاق، فإنه لما جعل الطلاق بيد الرجل إذا فرك المرأة (الفرك عكس المحبة الشديدة) جعل الخلع بيد المرأة إذا فركت الرجل)[17]، ومع ذلك فإن الطلاق يملكه الرجل ويمكنه إيقاعه والمرأة من حقها أن تطلب ذلك، وسر الخلاف يعود إلى العامل (البيولوجي) الفطري الذي أشرنا إليه، فهو الذي جعل إمكانية توقيع الطلاق من قبل الرجل دون حاجة إلى موافقة المرأة ولكن المرأة تطلبه ويكون بموافقة الرجل أو حكم القاضي، وفي السنة النبوية ما يشير إلى ذلك لِما ثبت من حديث ابن عمر (أنه طلق امرأته وهي حائض على عهد رسول الله ﷺ، فقال عليه الصلاة والسلام: مُرْه فليراجعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم إن شاء أمسك وإن شاء طلق قبل أن يمس فتلك العدة

---

(17) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ـ الإمام محمد بن رشد القرطبي ـ الجزء الثاني ص 68 ـ دار المعرفة ـ لبنان ـ ط 8 ـ 1986.

التي أمر الله أن تطلق لها النساء)[18]، لذلك قال بعض الفقهاء بأن طلاق الرجل في وقت الحيض لا يقع ولكن الجمهور قالوا بوقوعه ولكن يجب على الرجل أن يراجع المرأة[19]، ولعل السنة النبوية الحكيمة رأت أن إيقاع الرجل الطلاق على المرأة يعود لاشمئزاز الرجل منها وهي على تلك الحالة ولم تكن سبباً فيها بل ناتجة عن خلقتها الطبيعية، لذلك طُلب من الرجل أن يراجع نفسه بعد مرور فترة الحيض، وهذا من سماحة الشريعة الإسلامية.

نخلص من ذلك إلى أن الإسلام نظم الحياة الزوجية بشكل يمكن من سير دفتها ووصولها إلى بر الأمان بسلام فالقيادة للرجل بالفطرة مع تعاون الزوجة، وحق إنهاء هذه العلاقة مقرر لكل منهما، وهذا مما يدل على تكامل العلاقة بين الرجل والمرأة وهي التي نصت عليها آيات كثيرة في كتاب الله نشير إليها فيما يلي:

القسم الثالث: علاقة التكامل بين الرجل والمرأة:

وردت في كتاب الله آيات كثيرة تدل على تكامل العلاقة بين الرجل والمرأة وتجعل منها وحدة واحدة، فكل منهما كمل نقص الآخر وهكذا، وتدل الآيات أيضاً على أن سنة الحياة وسرها موجود في هذه العلاقة الضرورية لوجود الإنسان وبدونها لا تسير البشرية في طريقها الذي رسمه الله تعالى، ومن هذه الآيات قوله تعالى: **﴿فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض﴾**، [سورة آل عمران، الآية: 195]، وجاء في تفسير قوله تعالى: **﴿بعضكم من بعض﴾** إن الرجل مولود من المرأة والمرأة مولودة من الرجل فلا فرق بينهما في البشرية ولا تفاضُل إلا بالأعمال[20]، وقوله تعالى: **﴿هن لباس لكم وأنتم لباس لهن﴾**، [سورة البقرة، الآية: 187]، وقوله تعالى: **﴿ومن آياتهِ أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة، إنَّ في ذلك لآياتٍ لقوم يتفكّرون﴾**، [سورة الروم، الآية: 21]، وقوله تعالى: **﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم**

---

(18) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، المصدر السابق ص 63.

(19) المصدر السابق ـ ص 63.

(20) تفسير المراغي ـ المصدر السابق ـ ص 166 ـ الجزء الرابع.

أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم﴾، [سورة التوبة، الآية: 72]، والآية التالية فيها حجة دامغة توضح بما لا يدع مجالاً للشك تكامل العلاقة بين الرجل والمرأة وذلك في قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً﴾، [سورة النساء، الآية: 1]، فهذه الآيات كلها تدل على العلاقة الحقيقية بين الرجل والمرأة وهي التكامل بينهما وليست المساواة، فالحياة لا تسير إلا بوجود هذين المخلوقين معاً، وكل منهما مكلف في هذه الحياة بواجب يقوم به وفقاً لقدرته وما خلق له، وكل واجب على الرجل يقابله واجب على المرأة، وكل نقص في المرأة يكمله الرجل وكل نقص عنده تكمله المرأة، وهذه العلاقة هي سر الوجود والحياة، وهذا معنى قوله تعالى خلقكم من نفس واحدة، فمرجع الرجال والنساء جميعاً إلى نفس واحدة، وهذه تدل على وحدة الإنسانية جمعاء، وعلى ذلك لا وجود للرجل بدون المرأة ولا وجود للمرأة بدون الرجل، وهذه العلاقة كالنور الذي لا يمكن أن يأتي إلا بسلكين أحدهما موجب والآخر سالب، وحتى لغتنا العربية تطلق لفظ المثنى على الفرد عندما يقترن الرجل بالمرأة يقال لكل منهما زوج بمفرده للدلالة على ارتباط كل منهما بالآخر، ويزيدنا كتاب الله تأكيداً على العلاقة التكاملية بين الرجل والمرأة وذلك في قوله تعالى: ﴿أيحسب الإنسان أن يترك سدى، ألم يك نطفة من مني يمنى، ثم كان علقة فخلق فسوى، فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى﴾، [سورة القيامة، الآية: 36-39]، يبين الله سبحانه وتعالى في هذه الآيات أن الإنسان الذي لم يخلقه الله عبثاً ما هو إلا عبارة عن نطفة مني من الرجل توضع في رحم المرأة فيتكون منها الإنسان الذي منه النساء والرجال وهم عمار هذا الكون، ولعل أصدق تعبير عن هذه العلاقة ما ذكره المرحوم الأستاذ محمد رشيد رضا: (أن المرأة من الرجل والرجل من المرأة بمنزلة الأعضاء من بدن الشخص الواحد، فالرجل بمنزلة الرأس والمرأة بمنزلة البدن)[21] فهل تستمر الحياة إذا فصل الرأس عن البدن..؟

---

(21) حقوق النساء في الإسلام ـ المصدر السابق ـ ص 35.

نخلص مما تقدم إلى أن العلاقة الحقيقية بين الرجل والمرأة كما يقررها كتاب الله هي علاقة تكامل وليست تفوقاً أو مساواة فكل منهما مُيسّر لما خلق له والتكاليف على قدر الوسع، وجوانب الاختلاف في هذه العلاقة لا يمكن تفريقها أو فصلها بل اختلاف يكمل به أحدهما ما نقص من الآخر، ويترتب على هذا التكييف لعلاقة الرجل بالمرأة ما يلي:

1 ـ المرأة والرجل متساويان في العقيدة، فهما مطالبان بالإيمان بالله ورسله وكتبه وملائكته واليوم الآخر، وهما مسؤولان أمام الله عن أعمالهما فلا يغني أحدهما عن الآخر، ومطلوب منهما اتباع ما أمر به الله تعالى واجتناب نواهيه.

2 ـ إن قوامة الرجال على النساء ترجع إلى الفطرة التي خلق الله عليها الذكر والأنثى، فهي التي هيأت الرجل للقيام بالأعمال الشاقة والكد والسعي للكسب وحماية الأسرة، وهيَّأت المرأة للحمل والإنجاب وتربية الأطفال والعناية بالأسرة عموماً، وهذه القوامة أو الرياسة غير مقصود بها التحكم والاستعباد والسيطرة، بل تهدف إلى سير دفة سفينة الحياة والوصول بها إلى شاطىء الأمان لتحقيق رسالة الأسرة.

3 ـ إن الاختلاف الفطري (البيولوجي) في تكوين المرأة والرجل هو الذي جعل مناط التكاليف الشرعية تكون على قدر الوسع، فأعفيت المرأة من الصلاة والطواف أثناء الحيض، وكذلك الصيام على أن تعيده فيما بعد، ولم يفرض على المرأة القتال لمشقته ولكنها لم تحرم من المشاركة في الجهاد وفق قدرتها.

4 ـ أما بقية الأمور فالمرأة فيها سواء مع الرجل، فمن الناحية المدنية للمرأة ذمة كاملة وشخصية قانونية مستقلة، فيحق لها إجراء جميع التصرفات طالما كانت بالغة وعاقلة ورشيدة وهي أهل لتحمل المسؤولية الجنائية عن أفعالها، ولها أن تعمل في كل مجال إذا دعتها الضرورة لذلك، ولها المشاركة في الحياة السياسية لتقرر مصيرها، ولكن خروجها لممارسة تلك المهام مشروط بتوافر العفة في اللباس والأمن في الاختلاط.

5 ـ أما الولاية التي قررتها الشريعة الإسلامية للرجل دون المرأة فالولاية

العامة لولي الأمر موضع اتفاق العلماء بأنها لا تكون إلا للرجل لما يتصف به من صفات جسمية وعقلية ونفسية يستطيع بها القيام بعبء هذه المسؤولية الكبرى، أما ما يشتق منها من ولايات كالقضاء والحسبة والوظائف التي تماثلها فهي موضع اختلاف بين الفقهاء حول صلاحية المرأة لها، لذلك تكون محلاً للاجتهاد، ويرى الإمام ابن القيم: (إن عموم الولايات وخصوصها وما يستفيد المتولّي من الولاية يُتلقى من الألفاظ والأموال والعرف وليس لذلك حد في الشرع[22]، ولما كانت أحوال المرأة في الزمن الحالي قد خرجت للعمل وشاركت في مختلف الوظائف، وكان من المقرر في قواعد الشريعة عدم إنكار تغيير الأحكام بتغير الزمان، وهذه القاعدة تطبق في الأمور الاجتهادية[23]، لذلك يمكن القول بجواز تولي المرأة لكل الوظائف والمسؤوليات المشتقة من الولاية العامة مع توافر الشرطين المذكورين: عفة اللباس وأمن الاختلاط.

أخيراً، هذا ما استطعت أن أقوم ببحثه حول العلاقة بين الرجل والمرأة حسبما وردت في كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو محاولة مني للرجوع إلى أصولنا وجذورنا ونبذ التقليد الأعمى لأية حضارة، وإبراز ما يتميز به الفكر الإسلامي عن غيره، وأترك للسادة العلماء والفقهاء تقييم ما ورد به راجياً منهم تنبيهي على الأخطاء أو سوء الفهم الذي وقعت فيه وفوق كل ذي علم عليم. والحمد لله رب العالمين..

(22) الطرق الحكمية في السياسية الشرعية، الإمام ابن قيم الجوزية، ص 239.

(23) المدخل الفقهي العام ـ المصدر السابق ـ ص 920.

من أعلام الثقافة الإسلامية في نيجيريا

الأستاذ سليمان موسى
المحاضر بمركز الدراسات الإسلامية
جامعة عثمان بن فودي
مكتو - نيجيريا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي قال في كتابه العزيز: ﴿انما يخشى الله من عباده العلماء﴾(1). وأفضل الصلاة وأتم التسليم على أشرف المرسلين القائل «العلماء ورثة الأنبياء»(2).

وقد طلعت شمس الإسلام على الوطن الذي نعرفه اليوم بـ «نيجيريا» قبل القرن الحادي عشر الميلادي. فهذا الوطن غير معروف بهذا الاسم في ذلك القرن. ما يعرفه المؤرخون وما دونوه في مؤلفاتهم هو ارض السودان الغربي. فتلك الأرض تشمل جمهورية السودان وتشاد ونيجر ونيجيريا وما والاها من البلدان

---

(1) سورة فاطر، الآية: 28.
(2) الحديث الشريف.

اليوم، أي افريقيا جنوب الصحـراء من المحيط الاطلنطي غـرباً إلى البحـر الاحمر شرقا[3].

وفي القـرن التاسـع عشر احتـل المستعمرون البـريطانيـون الـدولـة المكتبـة ومملكة برنو وأزالوا الراية الإسلامية التي لهما وضموا أراضيهما إلى أرض ـ الوثنيين وسموها بما يعرف الآن بنيجيريا[4]. على رغم هـذا التجمع بين الكفـار والمسلمين فشعائر الإسلام واضحة في بعض امارات نيجيريا حتى الآن.

وقد برز أعلام الثقافة العربية الإسلامية في نيجيريا وذلك بعـد اتصال الـوطن بالإسلام.

في هذه المقالة نبذة يسيرة عن حياة بعض علماء نيجيريا الذين اشتهر صيتهم في العلم والتقـوى وساهمـوا مساهمـة فعالـة في نشر الإسـلام عن طـريق الـدعـوة والإرشاد والتأليف. ومن العلماء الذين أوردنا تراجمهم:

1 ـ الشيخ أبو بكر بن عبد القادر بوبي.
2 ـ الشيخ أبو بكر محمود جومي.
3 ـ الشيخ آدم عبد الله الالوري.
4 ـ الشيخ أحمد الرفاعي.
5 ـ الشيخ محمد بن إبراهيم النفوي.
6 ـ الشيخ محمد الناصر كبري.
7 ـ الدكتور جنيد بن محمد البخاري.

1 ـ الشيخ أبو بكر بن عبد القادر بوبي:

من شيـوخ الإسلام الشيـخ أبو بكـر بن عبـد القـادر بـوبي صكتو هـو العـالـم المعروف بلقبه (بوبي). اسم والده عبد القادر. ولد في مسام وهي قـرية في شـرق

---

(3) شيخو أحمد ضعيد غلادنت: حركة اللغة العربية في نيجيريا وآدابها. المطبعة دار المعارف، القاهرة. سنة 1982 م. ص 21.

(4) المصدر السابق ص 28.

جواندوا حوالي سنة 1288 هـ[5]. وهو من قبيلة الفلاني.

نشأ العالم أبو بكر بوبي في بيئة تهتم بـالعلم والعلماء وتعليم الثقـافة الـدينية والادبية. فبلد جواندو في ذلك الوقت مركز للثقافة العربيـة والدراسـات الاسلاميـة وهي مـدرسة قـديمة للشيـخ عبد الله بن فـودى الاخ الشقيق لمجدد الـدين الشيـخ عثمان بن فودى تغمدهما الله برحمته.

بدأ الاستاذ ابو بكر تعلمه بقراءة القرآن كما كانت عادة أهل هذه البـلاد. وقد قرأ القرآن على عالم يسمى أحمد بن سعد قاضي غندو. تلميذ للشيخ عبد الله بن فودى. ثم تصدى لتعليم علوم اللغة والأدب والدراسات الاسلامية وتعلمه.

وقد تتلمذ عليه كثير من الطلبة. فمنهم من يأتي إليه من مكـان بعيد ـ ليـأخذ العلم عنـه. ومن ابرز تـلاميذه العـالم عبد القـادر بن محمد البخـاري وزيـر مكتـو سابقاً، والعالم ابراهيم بن محمـد الظاهـر. ومـالم أمين سـالامي، والدكتـور جنيد وزير صكتو حالياً[6].

ولم يكن الاستاذ أبو بكر. بوبي مدرساً فقط بل لعب دوراً كبيراً في السياسة. وقد تولى منصب القضاء والامامة ثم بعد ذلك عزل لشـدة زهده. وبعـد ذلك تفـرغ ـ للامامة وكان ذلك في قرية سنينا وهي قرية تحت امارة غندو.

للشيـخ أبي بكر بـوبي مؤلفات كثيـرة وقصـائـد في فنـون شتى. ومن اشهـر مؤلفاته كتاب الرسوخ.

توفي الاستاذ أبو بكر بوبي في شهر شعبان سنة إحدى وخمسين ثلاثمائة بعـد الالف (1351 هـ) الموافق عام 1931 الميلادي[8].

---

(5) يحيى محمد الأمين: أبي بكر بوبي صكتو، حياته وانتاجاته الشعريـة، اطروحـة الليسانس في جـامعة صكتو ـ نيجيريا في عام 1983، ص 3.

(6) المصدر السابق. ص 6.

(7) نفس المصدر ص 7.

(8) نفس المصدر ص 9.

2 ـ الشيخ أبو بكر جومي:

الشيخ أبو بكر محمود جومي من علماء القرن العشرين في نيجيريا وقد بذل اسهاماً كبيراً في نشر الاسلام والدعوة إليه.

ولد الشيخ في قرية جومي التابعة لحكومة جومي المحلية بولاية صكتو في نيجيريا يوم الجمعة سنة 1922 ميلادية[9]. والده محمود قاضي جومي وهو من أشهر العلماء آنذاك في ولاية صكتو.

بدأ الشيخ تعليمه الابتدائي في دوغن داجي ثم التحق بالمدرسة الوسطى بصكتو وتخرج منها مدرساً بشهادة المعلمين المرتبة الرابعة. وفي سنة 1943م ـ التحق بمدرسة الحقوق المعروفة اليوم بمدرسة العلوم العربية بكنو. وفيها تعلم اللغة العربية والدراسات الإسلامية لمدة خمس سنوات. وفي السنة 1947 م عاد إلى صكتو قاضياً في احدى قراها.

عاد الشيخ إلى مدرسة العلوم العربية بكنو للتدريس فيها في عام 1951 م ومن هناك انتقال الى مَرُّو في ولاية صكتو للتدريس.

وبعد فترة قصيرة وجد بعثة تعليمية في بخت الرضا بالسودان وقضى فيها ثلاث سنوات وذلك من سنة 1953-1955 م.

لعب هذا الشيخ دوراً كبيراً في التعليم والادارة. ومن أبرز المناصب التي شغلها:

1 ـ أمير حجاج شمال نيجيريا من 1955-1960 م.
2 ـ نائب رئيس قضاة شمال نيجيريا 1962-1975 م.
3 ـ عضو مجلس جماعة نصر الإسلام في نيجيريا.
4 ـ عضو المجلس الاعلى للشؤون الإسلامية في نيجيريا.
5 ـ عضو مجلس رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة.
6 ـ عضو مجلس الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة.

---

(9) محمد أحمد سنوسي غمبي: سيرة الشيخ أبي بكر محمود جومي، الجزء الأول؟؟ ص 2.

ومن الدرجات التي يحملها الشيخ :

1 ـ الدكتوراه الفخرية من جامعة أحمد بللو زاريا نيجيريا .

2 ـ الدكتوراه الفخرية من جامعة ابادن نيجيريا .

3 ـ الدرجة العثمانية التي منحها له رئيس وزراء شمال نيجيريا سابقاً المرحوم الحاج احمد بللو.

4 ـ جائزة الملك فيصل بن عبد العزيز العالمية عام 1987 ميلادية .

5 ـ الدرجة الفخرية الوطنية من حكومة نيجيريا الفدرالية .

وللشيخ مؤلفات كثيرة منها :

1 ـ رد الأذهان إلى معاني القرآن الكريم (تفسير القرآن الكريم) .

2 ـ ترجمة معاني القرآن إلى اللغة الهوساوية .

3 ـ ترجمة الاربعين حديثاً النووية الى اللغة الهوساوية .

4 ـ ترجمة نور الالباب تأليف الشيخ عثمان بن فودى الى اللغة الهوساوية .

5 ـ العقيدة الصحيحة بموافقة السنة .

6 ـ الإسلام وما يبطله .

واضافة إلى هذه الاعمال فالشيخ يقوم بتعليم طلاب العلم في منزله ويقوم بالدعوة والارشاد. وقد اسلم على يده جمع غفير من المسيحيين والوثنيين، وشجع عدداً كبيراً من الشبان والكبار على النفقة في الدين. فمنزله في كدونا مركز من المراكز الاسلامية في نيجيريا. ترى فيه اجناساً مختلفة من الطلبة الذين جاءوا من أماكن شتى لطلب العلم. حتى اليوم الشيخ يقضي معظم اوقاته في التعليم والارشاد وحضور الاجتماعات الدينية .

الشيخ على قيد الحياة، ونسأل الله ان يطيل عمره ويجازيه عنا وعن الإسلام خيراً .

3 ـ الشيخ آدم عبد الله الالوري[10] :

هو آدم بن عبد الباقي بن حبيب الالوري، يتصل من جهة أمه بالداهومي .

(10)آدم عبد الله الألوي : الإسلام في نيجيريا، الطبعة الثالثة، 1398 هـ 1978م، ص 184 .

تعلم على مشائخ نيجيريين منهم الشيخ صالح الـواعظ، الحاج عمـر الإمام الشيـخ آدم نمـاج الكنـوي. وقـد رحـل الى امـاكن كثيـرة للتعليم والتثقف وزار كثيـراً من البلاد. وفي رحلاته اتصل بشيوخ الإسلام[11].

وقـد اشترك الشيـخ في المؤتمرات الإسـلامية بـالقدس وصـوماليـا والحرمين ونيجيريا وغيرها من الدول الاسلامية وقدم بحوثاً قيمةً في معظمها.

واضافة إلى ذلك فهو مرب ومدرس. عمل مدرساً حتى تخرج على يديه نحو خمسمئة من ابناء نيجيريا والداهومي وغيرها. فالشيخ هو مدير مركز التعليم العربي الذي أسس في أغيغي بلاجوس. وهو أيضـاً امام مسجـد المركـز. يخطب فيـه كل يوم جمعـة ويلقي فيه الدروس الدينية في ليالي رمضان المباركة. وقد كان يحضـر مجلس وعظه حوالي ثلاثة آلاف من الرجال والنساء.

للشيخ آدم مؤلفات في اللغـة العربيـة وآدابها وفي الإسـلاميات، ومن أشهـر مؤلفاته:

1 ـ الإسلام في نيجيريا[12]:
2 ـ موجز تاريخ نيجيريا.
3 ـ تاريخ الدعوة الإسلامية.
4 ـ نظام التعليم العربي.
5 ـ الإسلام اليوم وغداً.
6 ـ نسيم الصبا في أخبار علماء بلاد يوربا.

وهـو على قيـد الحيـاة وهـو رئيس رابـطة العلمـاء والائمـة في بـلاد يـوربـا ونيجيريا.

---

(11) المصدر السابق.

(12) طبع هذا الكتاب مراراً. فيه ترجمة الشيخ عثمان بن فودى المجـدد الإسلامي الأكبـر بغرب افـريقيا وتراجم بعض علماء بلاد السودان.

4 ـ الشيخ أحمد الرفاعي:

من شيوخ الإسلام في نيجيريا الاستاذ أحمد الرفاعي صلاتي الالوري. وهـو الشيخ أحمد الـرفاعي بن أبي بكـر قطب الـطريقة القـادرية في جميـع بلاد الشـرق والغرب في نيجيريـا. وهو من أحفـاد الشيخ أبي بكـر بوبي[13]. وهـو مشهور بلقب «انداصلاتي» وكلمـة اندا كلمـة نوفـاوية ومعنـاها الشيـخ الكبير. وكلمـة «صلاتي» مـأخـوذة من بيت الشعـر الـذي كـان يـردده هــذا الشيـخ في كثيــر من الحفـلات والمناسبات الدينية وهو يقول:

صــلاتي وتسليمي وأذكى تحيـاتي   على المصطفى المختار خير البريات

نشأ رحمه الله وتربى في حجر جـده من جهة الأم الشيخ محمد خليل. ومنه تلقى مبادىء الدراسات الإسلامية. ثم استمع للشيخ أمين سارومي[15].

ظهرت له كرامات جليلة مشهورة بين الخواص والعوام. فمن ذلك ما وقع لـه كما جاء في كتاب الشيخ محمد ابراهيم النفاوي: «انه قصـد يومـاً مدينـة اسين من ابيكوتا وهي على مسافة مائة كيلومتر تقريباً في سيارته. نفذ «الوقود» من سيارته وهو في منتصف الطريق فعظم عليه الامر. فـأمر بـالماء وصبـه في خزانـة السيارة حيث يجب أن يصب «الوقود» فيها فتحركت السيارة حتى أوصلتهم المدينة التي قصدوا.

توفي رحمه الله يوم السبت صباحاً في مدينة الورن سنة 1966 ميلادية[15].

5 ـ الشيخ محمد بن إبراهيم النفوي:

هـو أبو إبـراهيم محمد بن إبـراهيم بن صـالـح بن عمـر الالـوري من اشهـر العلمـاء في نيجيريـا. ولد في مـدينة الـورن عاصمـة ولاية كـوارا نيجيريـا في عـام

(13) شافعي محمد الورى: تعليم اللغة العربية في مدينة الورن، أطـروحة الليسانس في جامعة صكتـو، سنة 1982 م، ص 78.

(14) المصدر السابق. .

(15) نفس المصدر ص 79.

1908 م[16] والده ابراهيم من علماء الورن النابهين في زمانه.

أسلم والـده ابنه محمداً إلى عـالم يسمى الأستـاذ عيسى للتـربيـة والتعليم. فقرأ عنده سورة الفاتحـة إلى سورة الفيـل. ثم رجعه إلى والـده الذي علمـه القرآن وبعض الكتب الدينية. واخذ عن والدته السيدة رابعة بعض القصائـد الدينيـة مثل: إذا ما شئت في الدارين تسعد... وطلع البدر علينا وغيرها.

ولمـا بلغ عمره نحـو ثمانيـة عشـر تـوفي والـده. فـذهب الى صـديق والـده مصطفى اندار أبى الذي ارسله إلى المعلم كولـوكاشـا ليعلمه. فمكث عنده أشهراً معدودة.

ولمـا انتقل استـاذه إلى لاغوس ذهب الشيخ محمد إلى الشيـخ عبد القـادر ـ ليـواصل الـدراسة. وبعـد سنوات قليلة انتقـل الى اجيجي واخـذ العلم من عمـه الاستاذ احمد الرفاعي بن أبي بكر الملقب بأندا اصلاتي وفي اثناء التعليم اخذ منـه الطريقة القادرية.

ولما سمع بأن في مدينة زاريا جلة من الاعلام عزم على الـرحلة اليها. وقبـل وصوله توفي المعلم الذي يقصـد وهو الشيـخ اسحق نمعبح. فنـزل عند معـج ابن المرحوم وبدأ التعليم عند محمود والاستاذ بلارلي ابو زيـد. والشيخ يهـوذ وغيرهم من علماء مدينة زاريا.

وقد بذل الاستاذ اسهاماً كبيراً في نشر الثقافة العربيـة والاسلاميـة عن طريقـة التعليم والتأليف. ومن جهوده في الثقافة العـربية مؤلفـاته الشعـرية والنثـرية. ومن امثال ذلك مدحه للشيخ الفا اندا صلاتي حيث يقول:

طـلوع شيـخنـا شـمس ظهـور شيخنـا بشـرى
وامـر شـيخنـا سهـل وعـلم شيـخنـا يـروى
غيـاث كـل من يـأتي إليـه يـطلب الـخيـرا

---

(16) محمد الثاني الحاج شيخ: الحاج محمد ابـراهيم النفوي الالـوري، اطروحـة الليسانس في جـامعة صكتو سنة 1982 م ص 4.

رحل الشيخ إلى مصر والحجاز والعراق ووصف رحلاته إلى هذه الأوطان في كتاب له: «فتح الخلاق في الرحلة إلى مصر والحجاز والعراق» وفي هذا الكتاب فوائد كثيرة من المعلومات التي يستفيد منها المسافر إلى الأماكن الدينية.

للشيخ مؤلفات كثيرة منها:

1 ـ رفع الشبهات مما في القادرية والتجانية من الطمات.

2 ـ فتح الخلاق في الرحلة إلى مصر والحجاز والعراق.

توفي الشيخ في الثاني من رمضان «1401 هـ».

6 ـ الشيخ محمد الناصر كبري:

من ابرز شيوخ الإسلام في نيجيريا الشيخ محمد الناصر كبري فهو محمد الناصر بن محمد المختار الكبري الكنوي. ولد في قرية غرنغاوا قرية مجاورة لكنو عاصمة ولاية كنو ـ نيجيريا. في الحكومة المحلية المسماة دواكن[17].

أصل أجداده من قبيلة كبار في تمبكتو التي في جمهورية مالي، هاجر جده عمر الكبري إلى كنو وسكن في حارة ادكاوى. ثم انتقل إلى مسكن آخر يسمى الآن بكباري في مدينة كنو. وقد سميت تلك الحارة كبار لسبب مكثه هناك وشهرته بين الناس في العلم والتقوى.

وأمّا والد الشيخ ناصر كبري فهو الشيخ محمد المختار. توفي سنة 1930 م وعمر ابنه (ناصر كبري) آنذاك ست سنين والدة الشيخ ناصر كبري هي السيدة مريم وهي امرأة حليمة تقية صالحة.

بدأ الشيخ ناصر التعليم عند عمه الاستاذ إبراهيم نتسجوني وهو عالم بفنون ـ شتى وله قدم راسخ في العلم والتقوى. ثم أخذ عن الأستاذ معاذ في حارة سروندكي وعند الشيخ عبد الكريم في حارة ثروماوا. ثم ذهب إلى الامام الاستاذ محمد انوا واخذ منه بعض علوم العربية الإسلامية. واضافة الى هؤلاء الاساتذة

(17) جريدة (القلم) تصدر شهرياً من مؤسسة الدعوة الإسلامية كانو ـ نيجيريا.

أخـذ العلم من جهابـذة الأعـلام العـرب الـذي زاروا كنـو. منهم الشيـخ الشـريف عبد الرحمن الـذي كان يـأتي من طرابلس والأستـاذ محمود بن شـروع وغيرهم من الأعلام ـ الأجلة.

وقد كان الشيخ محمد الناصر ذكياً منذ نشأته فشب على طلب العلم والمثابرة عليـه. وانه فـاق اقـرانـه الصبيـان في العلم والاجتهـاد على العبـادة في المـدرسـة الابتدائية وكان يقوم بالليل ليذاكر الدروس ويقرأ القرآن الكريـم.

اخذ الشيخ الطريقة القادرية عن عمه الشيخ إبراهيم نتسوجن. وقـد انتشرت هـذه الطريقـة على يديـه بعـد وفـاة عمـه. وحتى الآن هـو الشيـخ الاكبـر في هـذه ـ الطريقة في غرب افريقيا.

واضـافة إلى ذلـك فالشيـخ هو أول من أسس المـدرسة الإسـلامية الحـديثة حيـث يدرس مبادىء الـدروس الإسلاميـة واللغة العـربية مـع قراءة القـرآن. وقبل ذلك لا يوجد في مدينة كنو إلا الكتـاتيب ومعاهـد العلم. فالمـدرسة الحـديثة التي انشأها الشيخ كانت في منزله. وقد اشتهرت هذه المدرسـة حتى كان يـأتيها الـطلبة من خارج نيجيريا لطلب العلم.

فالشيخ ناصر كبري لا يعلم الطلبة فقط بل يدرب الدعاة الذين يجوبون البلاد شرقاً وغرباً وهم يدعون الناس إلى سبيل الرشاد.

واضافة الى ذلك فالشيخ لا يسكن في منزله لتدريس النـاس فحسب بل كـان مدير المدرسة الإسلامية الحكومية في شـاوشي في كنو حيث كـان يدرب القضـاة. ومن ثمرة جهده رفعت الحكومة مرتبة تلك المدرسة الى المـدرسة الثـانويـة والشيخ هو مديرها الاول.

الشيخ محمد الناصر واعظ فصيح. في كل شهر رمضان يقيم مجلس الـوعظ في منزل امير كنو حيث يفسر القرآن الكريم بـاللغة المحليـة (الهوسيـة). وقد كـان يفعل ذلك منذ أربعين سنة مضت.

للشيخ مؤلفات كثيرة حتى هو بنفسه لا يدري عددها. ومن أشهر مؤلفاته:

1 ـ ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الهوساوية.
2 ـ اتحاف الخلاق بحقيقة الطريقة القادرية.
3 ـ المرأة في الحجاب.

وقد زار الشيخ المدن الإسلامية مثل العراق ومصر والحرمين ونحوها.

وقد اشتهر من تلاميذه رجال ونساء. منهم الشيخ أبو بكر محمود جومي، رئيس قضاة شمال نيجيريا سابقاً. واميركة كنو الحاج ادو بايرو، وبروفسر شيخو أحمد سعيد غلادنث سفير نيجيريا في المملكة العربية السعودية حالياً.

الشيخ على قيد الحياة ونسأل الله أن يطيل عمره.

7 ـ الدكتور جنيد بن محمد البخاري:

هو جنيد بن محمد البخاري بن أحمد بن غداد بن ليم. ولد في مدينة صكتو سنة 1225 هجرية(18) الموافق سنة 1906 ميلادية.

والده الشيخ محمد البخاري بن أحمد بن غداد بن ليم، وكان عالماً كبيراً ومصلحاً شهيراً. جده الأول غداد بن ليم هو الوزير الأول للشيخ عثمان بن فودي الذي أسس الخلافة الصكتية.

بدأ تعليمه بقراءة القرآن الكريم عند الشيخ عبد القادر بن أبي بكر قرأ عنده كتاب أصول الدين تأليف الشيخ عثمان بن فودي، ومنظومة يحيى القرطبي في الفقه وكتاب الأخضري وكتاب العشماوي وقصائد العشرينيات(18).

انتقل بعد ذلك إلى المعلم يحيى بن الخليل حيث اتم قصائد العشرينيات ومقامات الحريري وتخميس قصائد العشريات والرسالة لأبي زيد القيرواني وملحة الاعراب للحريري وغيرها من الكتب الدينية واللغة.

---

(18) سليمان عبد الله ناهوشي: تحقيق الرحلة إلى الأغدس لوزير جنيد، بحث مقدم لتكلمة دراسة الليسانس في جامعة صكتو سنة 1982 م ص 8.

ومن شيوخه الذين أخذ منهم علم اللغة، الأستاذ يحيى النووي والشيخ أبي بكر بوبي والشيخ الفانوح بن ماسني.

وقد اشتهر الدكتور في العلم والتقوى. وكان المرجع الرئيسي فيما يتعلق بتاريخ الخلافة الصكوتية(19) التي أسسها المجدد الشيخ عثمان بن فودى في القرن التاسع عشر ميلادية.

وقد كان الدكتور مدرساً في اوائل عمره، بينما كان يدرس في داره عَيَّنَتْهُ الادارة الاهلية مدرساً بالمدرسة الوسطى ثم بمدرسة البنات ليعلّم علوم الدين واللغة العربية في سنة 1939 ميلادية. وبعد فترة عين مدرساً بمدرسة العلوم الشرعية بصكتو وقضى فيها أربع سنوات.

وفي سنة 1946عين مستشاراً في أمور الشريعة الإسلامية في مجلس أمير المؤمنين بصكتو. وفي سنة 1948 ميلادية عين وزيراً لأمير المؤمنين بصكتو بعد وفاة أخيه عباس(20). ولا يزال على هذا المنصب إلى اليوم.

وقد كان الدكتور في كثير من اللجان الحكومية والمجالس الدينية. فكان أول رئيس لدار الوثائق في صكتو. وكان عضواً في مجلس الشورى في كدونا. ـ واللجنة العلمية العالية في نيجيريا، ومجلس العلماء، ومجلس القضاء العالي في شمال نيجيريا. وهو الرئيس الأول لمنظمة جماعة نصر الإسلام بنيجيريا(21).

وقد زار السودان والحجاز وغينيا وسنغال والمغرب الأقصى وليبيا والعراق ومصر والقدس ونيجر. ووصف رحلاته إلى هذه الأوطان في بعض مؤلفاته(22).

لقد منحته معظم البلاد التي زارها قلائد ذهبية تقديراً لجهوده في نشر الثقافة العربية الإسلامية. ومن البلاد التي منحته قلائد ذهبية سنغال والمغرب الأقصى

---

(19) مري لاست: الخلافة الصكتية، مطبعة جامعة، لوندون، سنة 1967 م.

(20) انظر تحقيق رحلة اغدس ص 10.

(21) المصدر السابق.

(22) المصدر السابق.

وليبيا[23]. ومنحته جامعة أحمد بللو زاريا بنيجيريا درجة الدكتوراه الفخرية في فن الأدب والثقافة.

الدكتور يتقن ثلاث لغات (العربية، والهوساوية، والفلاتية) وله تآليف في كل واحد منها:

ومن أشهر مؤلفاته ما يلي:

1 ـ تسلية القلوب عما أصابها من الكروب.

2 ـ مرتع الأذهان على لغة الفلان.

3 ـ قلائد العقيان في ذكر أمور الشيخ عثمان.

4 ـ افادة الطالبين ببعض قصائد أمير المؤمنين محمد بللو.

5 ـ الباكورة الجنية على اللغة الفلانية.

6 ـ تأنيس الاحباء بذكر امراء غندو ماوي الاصفياء.

7 ـ نيل المرام بترجمة أمير المؤمنين محمد بللو الهمام.

8 ـ التحفة السنية بذكر بلدة صكتو البهية.

9 ـ نيل الأمل بذكر بلدة دغل.

للدكتور أبناء وبنات نجباء. منهم الدكتور سمبو وإلى جنيد (رئيس قسم اللغة العربية بجامعة عثمان دان فودي بصكتو) والشيخ عثمان جنيد المفتش في وزارة التربية في ولاية صكتو. والدكتور محمد بن جنيد المحاضر ـ بقسم التربية بجامعة عثمان دان فودي بصكتو.

للدكتور مكتبة خاصة فيها كتب كثيرة في فنون شتى وهو يساعد الباحثين في بحوثهم ويزودهم بالمعلومات والمصادر حول خلافة صكتو. وقد كتب الباحثون ما ينيف على عشرة بحوث تحت اشراف الدكتور الوزير جنيد لتكملة دراسة الليسانس والماجستير والدكتوراه.

---

(23) المصدر السابق ص 11.

دراسة لكتاب

«الإسلام ومستقبل الحضارة»

للدكتور صبحي الصالح

بقلم الأستاذ

محمد عبد السلام الجفائري

مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية

يعتبر الدكتور صبحي الصالح من خيرة الكتاب الإسلاميين المعاصرين الذين يتميزون بالثقافة الواسعة، والعقلية المتفتحة ذات الآفاق الرحبة، مما يمكن معه أن نصفه بأنه كان (عمامة متحضرة)، قدم إلى المكتبة الإسلامية العديد من البحوث والدراسات والكتب القيمة، نذكر منها:

1 ـ مباحث في علوم القرآن.

2 ـ علوم الحديث ومصطلحه.

3 ـ دراسات في فقه اللغة.

4 ـ النظم الإسلامية.

5 ـ معالم الشريعة الإسلامية.

6 ـ الإسلام والمجتمع العصري.

7 ـ الإسلام ومستقبل الحضارة.

ولد الدكتور صبحي الصالح في طرابلس (لبنان) في عام 1926 م، وحصل

على عالمية الأزهر الشريف من كلية أصول الدين في عام 1949 م، وعلى دكتوراه الدولة في الآداب من جامعة السوربون (باريس)، في عام 1954 م، وكان عضواً في مجمع اللغة العربية بالقاهرة، والمجمع العلمي العراقي ببغداد، وأكاديمية المملكة المغربية بالرباط، ولجنة الإشراف العليا على الموسوعة العربية الكبرى بدمشق.

نشرت دار الشورى ببيروت كتاب (الإسلام ومستقبل الحضارة) للدكتور صبحي الصالح، وظهرت طبعته الأولى في عام 1982 م في (442) صفحة تضم اثنين وعشرين فصلاً بالإضافة إلى المقدمة والخاتمة.

أراد الدكتور صبحي الصالح في كتابه هذا مع بداية القرن الخامس عشر الهجري، وقبيل نهاية القرن العشرين الميلادي (أن يتساءل عن مصير الحضارة القائمة، وعما إذا كانت تمر بأزمة خانقة أم أنها تتجه بثبات نحو مزيد من عمارة الكون، وتنمية الحياة وإسعاد الإنسان في عصر العلم والتسارع التكنولوجي) (ص 27).

ويأتي هذا التساؤل من حرصه على استمرار الحضارة، والرغبة في إنقاذها من انحراف الإنسان المعاصر بجوهرها الأصيل. وهذا التساؤل يدعو إلى استخلاص آراء العلماء المسلمين فيما انتهت إليه حضارة العصر من إيجابيات وسلبيات ومن الواضح أن الدكتور صبحي يولي اهتمامه بالمستقبل أكثر من التفاتة إلى الماضي فيتطلع إلى الأمام ويتساءل: إلى أين نسير؟ وكيف يكون المصير؟

ويلاحظ منذ البداية أن هناك تحديات كثيرة في هذا المجتمع العصري، (للإنسان من حيث هو إنسان، وللإنسان من حيث هو مفكر، وللمفكر من حيث هو مؤمن أو ملحد) (ص 7). أي أن التحديات تواجه كل إنسان.

ومن هنا كان منطلق الباحث وهو يسلط الأضواء على المجابهة التي تدور بين الإنسان المفكر المسلم الذي (يجمع في شخصه صفاء الاعتقاد وسلامة التفكير) وبين التحديات المعاصرة التي تواجهه.

ويرى أنه من اللازم أن يبدأ المفكر المسلم في مجابهة نقدية لأسس الحضارات، وأن يناقش قضية التسلسل الحضاري، حتى يدرك الأسس التي قامت

عليها الحضارة الغربية المعاصرة. وبهذه المجابهة النقدية يستطيع أن يضع خطاً فاصلاً بين جوهر الفكر الإسلامي وبين ما أدخلته الحضارة المعاصرة من تشويه لذلك الجوهر.

ومن هنا يبدأ المفكر المسلم في تجميع المعلومات التي عرفها من دراساته المختلفة من علوم الإنسان ليؤكد من خلالها أن حضارة أي شعب من الشعوب هي عبارة عن المنظومة الفكرية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية التي تحكم ماضيه وحاضره (ص 8)، ويتيقن من أن البناء الحضاري لا يتم من فراغ، ومن هنا يدرك المفكر المسلم أنه في حاجة إلى القيام (بتحليل العناصر المؤلفة للحضارة وردها إلى الأصول التي كانت عليها قبل التعقيد والتركيب) (ص 8). إلا أنه سيقع في اختيار صعب (بين إيجابيات النموذج الحضاري الجديد وسلبيات واقعنا المتخلف المريض)، وسيكتشف أن أعنف تحديات العالم الغربي لنا يكمن في التسارع التكنولوجي المذهل الذي تمثل في مضاعفة الانتاج والرغبة في إيجاد الأسواق الكفيلة بتصريف هذا الانتاج الزائد، مما نشأت عنه صراعات كبيرة وتناقضات حادة، تجعل المفكر المسلم يعيش في حيرة إذ (يخيل إليه أنه واقع بين فكي سبع ضار جوَّعُوه منذ أيام . .) (ص 9).

ولكن الإنسان المسلم لا يمكن له أن ييأس وهو يتلو قول الله تعالى: **﴿ولا تيأسوا من روح الله، إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون﴾** [سورة يوسف، الآية: 87]. إن المفكر المسلم الذي يمثل النموذج الإسلامي يدرك مسؤوليته ودوره في مواصلة الجهاد بدون يأس أو كلل، من أجل انتصار القيم العليا التي جاء بها الإسلام، الداعية إلى عمارة الكون، وإسعاد الإنسان وترقية الحياة، ولا يقف عند التقليد للإنجاز التكنولوجي الغربي، ولكنه يدعو إلى المشاركة والتخلص من عقدة الشعور بالنقص وغربة الروح، ومحاصرة النموذج الغربي وماديته وأيديولوجية النموذج الشرقي الشيوعي، ولا شك أن المفكر المسلم قادر على استلهام الموقف الصحيح الأصيل من تاريخ الصراع المرير بين المسلمين والتتار والصليبيين، ويحاول أن يحدد للمسلمين موقفاً سليماً ينبغي التزامه، للمحافظة على الشخصية الإسلامية، يبدأ من رفضه للمركزية الأوروبية وتبعيته لها، مما أدى به إلى

(التغريب) والقابلية للاستعمار وإدراكه بأن محاولة التوفيق بين النموذج الإسلامي وإيجابيات النموذج الغربي تطبع هذه المحاولة بطابع التلفيق، كما يرى أنه من اللازم أن يعود إلى جوهر الأصالة، ليكون العالم الإسلامي قادراً على استيعاب المنظومة الحضارية الإسلامية التي تزداد إشعاعاً وتألقاً كلما تكاثرت حركات الإصلاح..) (ص 12).

ويلفت الباحث نظرنا هنا إلى عدم الاهتمام بالمعارك الجانبية أو الهامشيات، والتركيز على القضايا التي تمس الجوهر، ليكون تحديه إيجابياً، وانتصاره مؤكداً بإذن الله ولا شك أن مواجهة المفكر المسلم لهذه التحديات المعاصرة بروح إيجابية لا تجعل منه إنساناً يدافع عن شخصه ولكنه (يوشك أن يجعل من نموذجه الفكري أمارة حقيقية على وعي إسلامي) عميق بدأ في السنوات الأخيرة يستوعب كل مجالات الحياة) (ص 14).

في الفصل الأول يتحدث الدكتور صبحي الصالح عن مفهوم الحضارة وضرورة تحديده بصورة دقيقة، مبتدئاً بالشرح اللغوي، ثم رأي المؤرخ الكبير ابن خلدون (ت 1406 م) الذي يعرف الحضارة بأنها (غاية العمران، ونهاية لعمره، ومؤدية لفساده) وهي لا تزيد على التفنن في الترف، واستجادة أحواله، والكلف بالصنائع التي تؤنق من أصنافه وسائر فنونه).

والمؤلف لا يوافق ابن خلدون على فكرته هذه ويرى أن في ذلك تصغيراً لحجم الحضارة، لأنه لم يهتم إلا بجانب واحد من الجوانب السلبية التي تتعلق بالترف، ويحسبه هنا قد خلط بين جوهر الحضارة وبعض أغراضها، إذ لا يعتبر التفنن في ألوان الترف والنعيم سبباً يحتم فساد العمران ونهاية عمره. ومن هنا يدعو الباحث إلى ضرورة تحديد مفهوم (الحضارة) بصورة أكثر دقة وتمايزاً، ويرى أن لفظ (الحضارة) بمفهومه الاصطلاحي العربي الحديث أشمل من ألفاظ المدنية والتعمير والعمران، إذ أن (كل مدنية حضارة، وكل عمران حضارة، وكل تعمير حضارة، ولكن الحضارة ليست شيئاً واحداً فقط من تلك الأشياء المتداخلة المتشابكة) (ص 19).

لقد تنوعت المدارس الاجتماعية و (الأنثولوجية) بين فرنسية والمانية، وأنكلوسكسونية. وكان لكل مدرسة من هذه المدارس تعريف خاص للحضارة، مما زاد الأمر لبساً وغموضاً عند المحاولة لتحديد معنى الحضارة، والمدنية والثقافة. ويستخلص المؤلف بعد عرضه لوجهات النظر المختلفة ـ أن الحضارة (تراث أمة تراكم في الماضي، ويتجدد باطراد ويزيد التتابع الحضاري نماء على نماء. . .) (ص 20) ويدرك أن المدنية (مرتبة من مراتب الحضارة وصورة من صورها) (ص 21) ويفصل القول مع (ماكيفر MACIVER) في كتابه الدولة العصرية في التمييز بين المدنية والحضارة ويؤكد معه (أن المدنية تتمثل في السياسة والاقتصاد والتكنولوجيا) على حين تتمثل الحضارة في الفنون والآداب والديانات، والأخلاق، وأن المدنية هي ما نستعمل، أما الحضارة فهي ما نحن) (ص 21) كما يقرر مع توماس مان، وراتناو، وكيسرلنج من العلماء الألمان (أن الحضارة هي الروح العميقة للمجتمع، وأن المدنية هي الآلية الصماء) (ص 21).

يمكن أن نصف عصرنا اليوم بأنه عصر العلم و (التكنولوجيا) ولكن هذا يدعونا إلى التساؤل عما إذا كان للقيم الروحية مكان في هذا العالم بعد أن أوشكت النزعة المادية على السيطرة؟ يجيب المؤلف بأن ظاهرة النسبية في كل القيم بارزة بعد التحول الكبير الذي حدث للمجتمع المعاصر، ويستعير من ابن خلدون عبارته الشهيرة التي تشبه تاريخ الحياة الإنسانية بالذاكرة العامة للجنس البشري كله، ومن هنا نرى (أن الأحوال إذا تبدلت جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد) (ص 25).

ولا شك أن العالم قد تحول تحولاً كبيراً كما تنبأ ابن خلدون، وأصبح كأنه خلق جديد، ومن هنا أصبحت القيم أمراً نسبياً قابلاً للتعليل والتأويل.

يرى الدكتور صبحي الصالح أننا مهما تعمقنا في بطون المعاجم والموسوعات، فلن نجد فيها تعريفاً للعلم بأنه هو (المعلومات) ولا (التكنولوجيا) بأنها الأجهزة والآلات، ولكننا نجد أن (العلم عملية خلق في الأساس) (ص 26) أي أنه قيمة من قيم الحياة، وإذا كان التسارع التكنولوجي الذي يعتبر (أعظم ثمرة

من ثمرات العلم) قد سلب من الإنسان أعظم مزية تتيح له الإفادة مما أعطاه، عندما صرفه بعنف وقسوة عن قيمة الروح) (ص 27)، فإن المؤلف يلاحظ بأن هناك مبالغة وغلواً في تقدير قيمة (العلم) التكنولوجي على حساب الثقافة الإنسانية، وقد وصل الغلو إلى حد لا يطاق من الغرور والتعالي، ولكن الصحيح أنه لا بد للإنسان من عنصرين متكاملين: طبيعته الروحية والآلة التي تفيد الإنسان وتيسر رفاهيته). ولكي تسير الحياة بصورة إيجابية عادلة يجب أن يتم التناسق والتوازن بين هذين العنصرين.

إن الإسلام يؤكد قيمة العلم والعلماء، وهو لا يحصره في نوع معين كالتفقه في أحكام الدين بل وأن العلم المطلوب هو (قواعد المنهج الموصلة نظرياً وعملياً، تأملياً وتجريبياً إلى الكشف الدقيق العميق، عن أطوار الإنسان، وأوضاع المادة، ونواميس الوجود) (ص 30) والإسلام يرفض أن يكون التقدم العلمي والتكنولوجي على حساب القيم لأنه لا يريد للإنسان أن يكون ممزق الوجدان، مشتت النوازع، مع إعطاء الأولوية للقيم (التي لولاها لما كان العلم، ولا الحضارة، ولا كان في الحياة شيء من الإبداع) (ص 44).

لقد انطلقت القيم الإسلامية من معاني التعاون والتكافل، ومن مفاهيم التقوى والإخلاص، لأن الإسلام يهدف ـ كما تهدف بقية الأديان السماوية الأخرى ـ إلى تثبيت وترسيخ معاني الإيمان والأخلاق في النفوس، وقد وصف الرسول الكريم محمد ﷺ رسالته بأنها جاءت (لإقامة مكارم الأخلاق، وتتميز القيم الإسلامية بالواقعية والإيجابية التي توفق بين الفرد والجماعة، والعلم والعمل، والعدل والسلام، وبين استعداد الفرد النفسي لطاعة الله، واستعداده الاجتماعي لخدمة الناس. . .) (ص 47) والإنسان ـ في التصور الإسلامي ـ هو خليفة الله في أرضه، خلقه لعمارة الكون وترقية الحياة، ومن هنا كرمه الله وفضله على كثير من خلقه تفضيلاً. . . وهو الكائن الممتاز ذو العقل والنفس والروح، والاستعداد للسمو والانحدار، والهدى والضلال قال تعالى: ﴿**ألم نجعل له عينين، ولساناً وشفتين، وهديناه النجدين، فلا اقتحم العقبة**﴾ [سورة البلد، الآية: 8 - 11] فهلا اقتحم بواقعية

وإيجابية في هذا الوجود كل العقاب، وذلَّل كل الصعاب، وارتفع بالعلم والإيمان إلى أعلى مكان!) (ص 47).

حدد الإسلام العلاقة بين الإنسان وربه على أساس التعامل مع إله موجود، حي قيوم، عليم خبير، فعّال لما يريد، أعطى كل شيء خلقه ثم هدى، وخلق كل شيء فقدره تقديراً، ويعني ذلك أن العلاقة بين الإنسان وربه هي علاقة واقعية إيجابية، تدعو إلى التأمل والتفكر والبحث عن العلم واستخدام الطاقة الفكرية، وطرح التقليد مشبهاً الذين عطلوا هذه الطاقات بالأنعام بل هم أضل.

وقد تعرضت القيم والمثل إلى هزات عنيفة في هذا العصر الذي يتسم بالتسابق التكنولوجي الذي حقق تواصل الأبعاد، وتقريب المسافات، ولكن الضمير الإنساني المتدين لا يخشى من هذا التواصل، ولكنه يخشى من ابتعاد الإنسان عن القيم الأخلاقية ـ وغياب روح الأصالة، والتشكيك في قيمة المعارف الإنسانية، والاعتزاز بالتكنولوجيا وما حققته من انجازات مذهلة، وقد تنبه كثير من العلماء أمثال سوريل Sorel وأرون Aron وفريد مان Fried man وباستيد Bastide وغيرهم إلى الأزمة الحقيقية التي تواجه الإنسان في هذا العصر، وتنبه شانكس Shankes إلى المخاطر التي تواجه الإنسان المعاصر، مصوراً في كتابه (المبتدعون) The movators كراهية الإنسان للتغيير (مؤكداً أن كل ضمير إنساني متديناً كان أو غير متدين يقاوم التغيير ويأباه ويرهب المستقبل ويخشاه) (ص 54) وقد توقع أن يكون العصر التالي عصر الفراغ. . . (وما الفراغ إلا تيه ولا التيه إلا الضياع ولا الضياع إلا ركام، ولا الركام إلا حياة في الظلام). (ص 54).

كما صور (ماركوز) Herbert Marcusa في كتابه (الإنسان ذو البعد الواحد) مخاطر تواصل الأبعاد وتقريب المسافات. لأن ذلك يجعل حياة الإنسان خاوية. وقد أصبح المجتمع الغربي المعاصر مجتمعاً يعيش في خوف دائم. إذ يخاف التاجر من تسرب المعلومات ويخاف العامل من شبح البطالة، ويخاف الموظف من شبح الفصل من الوظيفة، ويخاف الصحفي من كساد جريدته أو كتبه، ويخاف الطالب من ضعف ذاكرته. كما يخاف المريض من ارتكاب الأخطاء الجسيمة التي

قـد تُفضي به إلى المـوت، أي أن الجميع يخـافون من تـواصل الأبعـاد، لأنه هـذا التواصل يضعف من صلة الإنسان بنفسه، وارتبـاطه بـأخيه، خـاصة بعـد أن أهمل الإنسان تربية ضميره، وتزكية وجدانه، وابتعد عن القيم فأصبح وحشاً كاسراً يبحث عن الفريسة، ويتعامل مع الناس وفقاً لقانون الغاب.

إن ظاهرة العنف عـرفت قديمـاً عند البـدائيين، ولكنها تصـاعدت وأصبحت أشـد وأقسى في المجتمعات المعـاصرة ولعـل ذلـك يـرجـع إلى (رفض الـواقـع، والخوف من المستقبل) (65).

إن النظرة التحليلية لظاهرة العنف من زاوية (سوسيولوجية المعرفـة) تؤكد لنـا أن جوهر العنف واحد في القديم والحـديث، إلا أن ظاهـرة العنف أصبحت السمة التي تطبع عصرنا، وإن كانت تعتبر في جوهرها نسبية (لأنها قضية إنسانية).

وهنا يحدد الدكتور صبحي الصـالح أنـواع العنف ويقسمها إلى ثـلاثة أقسـام أساسية هي: -

(أ) النزوع الإجرامي المشترك بين القديم والحديث.

(ب) العنف الآلي (الميكانيكي) اللاشخصي.

(ج) العنف الثوري (الأيديولوجي).

وقد أرجع آرنولد توينبي Arnold Toynbee كل مظاهر العنف إلى ما في تنظيم المجتمـع العصري من تغـطية ورقـابة وطبيعـة لا شخصية تنـاقض جوهـر الـطبيعـة الإنسانية القائمة أساساً على الأصالة الذاتية، والمبادرة الفردية، والقيمة الشخصيـة (ص 68).

لقد بدأ الإنسان يشعر بفقدان إنسانيته وسط الحروب وألوان العنف المختلف كما حدث في فيتنـام وغيرهـا من بلاد العـالم لأن المجتمعات المعـاصرة أصبحت تـواجه عنفـاً رهيبـاً بقتـل الأطفـال، ودفـع المـراهقين والشبـاب لـلانهيـار العصبي والأمـراض النفسية والعقليـة، فلجأوا إلى المخـدرات والعقاقيـر الأخرى، بعـد أن صـرفهم التسـارع التكنـولـوجي عن قيم الـروح، وسلب منهم راحـة البـال، ومـلأ

حياتهم بالصخب والضجيج، كما أصبح المجتمع المعاصر مجتمعاً عنيفاً قاسياً يقدم للإنسان الخدمات بيد، ويوجه إليه اللكمات باليد الأخرى، ووسط هدير المصانع، وصخب السيارات، وأزيز الطائرات، والأصوات المرتفعة ذات الرنين العالي، وموسيقى الجاز والتويست الصاخبة، غابت نعمة السكون وأصبح العالم مجنوناً.

إن المهم أن لا تتسم إرادة التغيير في الإنسان بسمة استعمال العنف، ابتغاء الحلول الجذرية (ما دام الإنسان قادراً على استعمال ملكة أخرى هي ملكة الذكاء يوجه بها كل طاقاته وقواه) (ص 70).

ويرجو الباحث من كل إنسان أن يحدد مسؤولياته، أمام خالقه، وأمام ضميره، وأما التاريخ (ص 70) ولو فعل الناس ذلك، لاختفت ظاهرة العنف أو قَلَّتْ حدتها، ولعاش الناس في مجتمعات هادئة ليس للصخب والعنف مكان فيها، بل تكون مهاداً للتقدم العلمي الايجابي، والنشاط الروحي والأخلاقي الفعال، والنشاط الاقتصادي الهادف لمنفعة الجميع، المحقق لعمارة الكون وتقدم الإنسان وترقية الحياة.

يوقظ القرآن الكريم مشاعر الناس بآياته الخالدة التي تذكرهم دائماً بعظمة الله وقدرته إلا أنهم ينسون هذه الآيات لأنها تتكرر كل يوم، ومن ذلك آية الليل والنهار اللذين كان يسميهما العرب (الجديدين) لأنهما يتجددان كل يوم، كما أن جدتهما المتكررة لا تبلى، ولكن الناس بحكم الإلْف والعادة، ينسون هذه الآية العظيمة وما فيها من حقائق وأسرار، كما ينسون العديد من الآيات الأخرى ـ وآيات الله لا تعد ولا تحصى ـ كآية التزاوج بين الخلايا الذكرية والخلايا الأنثوية وآية النوم واليقظة، وآية الشمس والقمر والنجوم، ونشاط النحل في صنع العسل، ونشاط الساعة الداخلية الحية الكامنة في كل كائن حي.

إن الإسلام يريد من كل إنسان أن يدرك قيمة الزمن لأنه يريد من الناس أن يستمروا في تجديد أنفسهم وتزكيتها (ويتذكَّروا التفكر والتعقل) ليكون الغد أفضل، والحياة أكثر رقياً وسمواً، متخذين من قوله الكريم: ﴿**يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله**

ولتنظر نفس ما قدَّمتْ لغد، واتقوا الله، إن الله خبير بما تعملون﴾ [سورة الحشر، الآية: 18] شعاراً لهم في هذه الحياة. إن القرآن الكريم دعوة إلى الحياة والاحياء، وإلى ما ينسق بين (أطوار المادة وأشواق الروح.. وإلى إدراك العلاقة الوثيقة بين الإحساس المادي والإحساس الديني، واكتشاف العلاقة الواقعية بين القوانين الداخلية لعملية الإنجاز الفكري وبين القوانين العامة لحركة الواقع الاجتماعي..) (ص82).

ولو قرأنا تراثنا العظيم لأدركنا علاقة التاريخ بعلم الاجتماع الذي كان السلف يسمونه (علم العمران والإنسان) (ولأدركنا أن الوعي التاريخي السليم عملية تطهير لأمتنا) (ص82) ولأدركنا مع ابن خلدون ـ أن تاريخ الحياة الإنسانية أشبه شيء بذاكرة عامة للنوع الإنساني الذي كرمه الله وفضله على كثير من خلقه، (ولأدركنا أن الأحوال إذا تبدلت جملة، فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد).

ولا شك أن أحوال البشر قد تغيرت كثيراً في المجتمعات المعاصرة، وبالتالي تبدل الخلق كثيراً، وأصبح العالم بأسره، كما تنبأ ابن خلدون، كأنه خلق جديد، وأصبحت قيمة الحياة الإنسانية أمراً نسبياً، وأصبحت حياة الإنسان لا قيمة لها، إذ نرى هدراً (لقيمة الإنسان، وقيمة الشخص، وقيمة الحياة، في نماذج من الضحايا الأبرياء) (ص 85) من أطفال ومراهقين وشباب وكهول وشيوخ وعجزة، يتعرضون لألوان شديدة من العنف (إذ يحصدون برصاص الحروب، وقنابل النابالم وصواريخ المتحضرين) (ص85) دون ذنب اقترفوه أو جريمة ارتكبوها، فلم يجدوا اهتماماً من أحد (بل استخف بهم الجميع).. إنها (عقدة الغرور) التي تشرد عباد الله، وتنزل بهم ألوان العدوان، لأنهم ابتعدوا عن الروابط الأسرية، وأصبحت العلاقات بين أفرادها علاقات آلية ميكانيكية (انتزعت منها إنسانية الإنسان) ولذلك صرخ أندريه جد Andre Gid (أيتها العائلات... إني أكرهكِ)..

ولكن الصرخات التي يطلقها المفكرون والمصلحون لم تعد تكفي لانقاذ المستضعفين والمعذبين في الأرض أو (استرداد شعورهم بقيمة حياتهم) كما أن

الوسائل العلمية لاطالة العمر، والتقليل من نسب الـوفيات لم تعـد كافيـة، ومن هنا لم يبق (إلا الإقرار بأن المسألة. . ترتد إلى استعادة الإنسان قيمته الحقيقية التي يحرص عليها نظام الإسلام) (ص 86) الذي يعلن رعايته لقيمة الحياة، وكفل حق التكريم للإنسان باعتباره خليفة الله في الأرض.

يـدعو الإسـلام إلى المساواة بين النـاس، وتعمل الشـريعة الإسـلاميـة على (الحـد من آثار التفـاوت الاجتماعي) فحـاربتْ كنز الأمـوال، إذ أنهـا ليست غـايـة لذاتها، ولكنهـا وسيلة لضمان العيش الكـريم، ومنعت الاحتكار، وأوجبت العمـل على كـل فرد قـادر ومن هنـا (حـرم الإسلام كـل مال يكسبـه الإنسان بـلا جهد ولا معاناة) وقد أحل الله البيع وحرم الربا، كما حرم الميسر والقمار، وحذر من التبذير، ودعا إلى الاعتدال لأنه فضيلة والفضيلة وسط بين رذيلتين.

والإسلام بهذه الوسائل يهدف إلى تـأمين حاجـات الفقراء (تحقيقـاً للعدالـة الاجتماعية بين مختلف الطبقات) (97).

يناقش الدكتور صبحي الصالح (عقود التأمين بين التشريع والتوجيـه) معتمداً بصورة خاصة على كتاب الدكتور مصطفى الزرقا حول عقود التأمين لمـا تضمنه من تحليل جيد ونتائج مهمة من وجهة نظره.

وكنت أتمنى ـ كقارىء ـ لو تأنى قليلاً في هذا الفصل، لأن مـوضوع التـأمين ما زال يحتاج إلى المزيد من الـدراسات والبحـوث من قبل العلمـاء المتخصصين، حتى تكون أحكامنا صائبة مستقاة من روح الشريعة الإسلامية ومبادئها ومقاصدها.

يلاحظ الدكتور صبحي الصالح بأن مجتمعنا المعاصر يتسم بغربة الروح، إذ جنـح الناس (في مفهـوم الاغتراب إلى السلب بـدلاً من الايجاب) (ص 141) (ولم تكن هـذه الغربـة محصورة في نـطاق الدين والمعـايير والمثـل والأخلاق) فقط بـل انتقل مفهوم الاغتراب من مضمونه الفلسفي إلى المفهوم الواقعي، وارتبطت غـربة الـروح بهجرة العقـول الواعيـة، وغياب الأصـالة والإبـداع والقيم الايجابيـة بشكل واضح. وغربة الروح أو الاغتراب عن الذات يعتبر ظاهـرة قديمـة جداً. وقـد أشار إليها القرآن الكريم في سورة الصافات على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿وقال إني

ذاهب إلى ربي سيهدين﴾ [الآية: 99]، كما عرفت هذه الظاهرة في الفكر اليوناني، وقد وصفها هوميروس في بعض قصائده، كما انتقد مفهوم الأفراد والجماعات، وعرض لهذه الظاهرة في كثير من النصوص الإسلامية التي يأتي في مقدمتها الحديث المشهور الذي رواه مسلم في صحيحه: بدأ الإسلام غريباً. وسيعود غريباً كما بدأ غريباً، فطوبى للغرباء.

ويلاحظ هنا أن الغرباء هم الذين يتصفون بالصلاح عند فساد الناس، ويتميزون عن أهل زمانهم بأصالة الفكر وعمق الوعي واطمئنان الروح، وقد عرّف الهروي الأنصاري الاغتراب في كتابه (منازل السائرين) تعريفاً إيجابياً حين قال (إن الاغتراب أمرٌ يشار به إلى الانفراد على الاكفاء) (ص 146).

ولا شك أن تعريف الاغتراب في الإسلام لا يعني الانسلاخ عن الذات، أو التحلل من القيم والمعايير، أو سوداوية المزاج أو التشاؤم والكآبة والضجر والانسحاب من عالم الواقع إلى غير ذلك من المصطلحات والعبارات (الوجودية) بل أن الزهد في الإسلام هو (زهد القادرين لا زهد العاجزين) وعندما قال الرسول ﷺ لعبد الله بن عمر رضي الله عنهما: كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل، فهم ابن عمر هذه الوصية النبوية فهماً جيداً، وعمل على تطبيقها فقال: إذا أمسيت فلا تنتظر الصباح وإذا أصبحت فلا تنتظر المساء وخذ من صحتك لمرضك، ومن حياتك لموتك. .) وقد استلهم هذا المعنى من الحديث النبوي المشهور: (اغتنم خمساً قبل خمس) ولم يكن الرسول ﷺ يُهوِّن من قيمة الحياة وإنما كان يثير فينا دوافع الحركة والبناء والتعمير) (ص 147).

إنَّ دعوة الإسلام ليست دعوة إلى الضياع في دنيا الفراغ ولكنها دعوة إلى الحياة والأحياء قال تعالى في سورة الأنفال: **﴿يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم، واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه وأنه إليه تحشرون﴾** (الآية: 24).

ولم يحس الغرباء من العلماء والزهاد والمجاهدين السابقين بالضآلة والصغر في ظل النظام الإسلامي، لأنه نظام يقوم على العدل والخير ولذلك لم يتحولوا إلى

مجتمعات صغيرة منعزلة، ولم يفهموا معنى الغربة بأنها انعزال وابتعـاد عن الحياة، ولكنهم فهموا الاغتراب بمعنى التفرد والتميز وأن لا يعطوا ذواتهم لأحد غيـر بارئهم ومن غير أن يضطروا إلى بيعها لأحد غير خالقهم الذي اشتراها منهم (ص 147) قال تعالى ﴿**إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنـة**﴾ [سورة التـوبة، الآية: 111].

ومن هنـا ندرك أن المغتـرب في المنظور الإسـلامي ـ يغترب عن دنيـا الظلم والجـور، والكـذب والـزيف والنفـاق، لكنـه لا يغتـرب عن نفســه ولا عن الله (ص 150).

ويناقش الدكتور صبحي الصالح قضية المرأة باعتبـارها بنتـاً كانت أو أمـاً، أو زوجة، وهي في منطق القـرآن الكريم إنسـان وهي أنثى في مصطلح الحيـاة، إذ لا نكران لأنوثتها حين تُقابَـل بالـذكورة كمـا تُقابَـل المرأة بـالمرء وتُقابَل العمـة بالعم والخـالة بـالخـال والشقيقـة بالشقيق ولكن هـذا التقابـل الاصـطلاحي لا يلبث أن يختفي وراء المعاني الإنسانية التي أبرزها القرآن الكـريم التي توحـد بين الجنسين في النشأة والمصير لأنهما خلقا من نفس واحدة.

وتنـاول قضية تنـظيم النسل بين التحـديد والإخصـاب، وعرض العـديـد من الأحاديث النبوية والوقائع التاريخية، وآراء الصحـابة، وأقـوال العلماء والفقهـاء في هذه القضية، مؤكداً بأن الإسلام وجه بصراحة قضية تحديد النسل، ولم يكن ذلـك تحت ضغط الظروف الاقتصادية أو الاجتماعيـة ولكنه عـالج هـذه القضية في حيـاة النبي ﷺ نفسـه، ولم يغفل أي جـانب من جوانب الحيـاة إلا أنه (رد الأمـر كله لله) ولم يَـرْضَ للمؤمنين أن ينقص شيء من تـوكلهم على الله (ص 192) كمـا عـالـج الفقهاء هذه القضية بروح علميـة ونظرةٍ واقعيـة، مستنتجاً بـأن الشريعـة الإسلاميـة تحرص على الجمع بين كرامة الإنسان ومصلحته.

وينتقل الدكتور صبحي الصالح إلى مناقشة قضية الحرية والحريات وطـابعها الحضاري في الإسلام، منطلقاً من الربط بين مفهوم الحرية ومفهـوم المسؤولية، أو مفهوم الأمر بـالمعروف والنهي عن المنكـر، والباحث لا يـرى ضرورة لفصم عـرى

الحرية عن المناخ الديني وربطها بالجانب الاجتماعي كما فعل أصحاب نظرية العقد الاجتماعي أمثال هوبز ولوك وجان جاك روسو، وقد كان الرسول ﷺ (أول من نبه إلى نسبية الحرية عندما صنف في زمرتين نشاط الناس المبكرين لأداء أعمالهم فقال: (كل الناس يغدو، فبائع نفسه، فمعتقها أو موبقها) وتتميز الشريعة الإسلامية بـ (تنسيقها الرائع بين أنواع الحرية، ابتداء من أقدمها وأصلها حتى أشدها تعقيداً وتطوراً. . .) (ص 202) كما حددت العلاقة بين الفرد وذاته، وبين الفرد والآخرين، وبين الفرد والدولة، وبين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول.

ويلاحظ الباحث هنا أنه بالرغم من السمات المميزة للحرية في النظام الإسلامي نجد ـ مع الأسف ـ أن الكثير من الدول العربية والإسلامية لا تطبق مفهوم الحرية في الإسلام كما نجد أن (خصائص الحرية في الإسلام قد امتزجت بكثير من النظريات الأخرى المتعلقة بمفهوم الحرية وخصائصها) (ص 216) كما تخاف من مخاطر التسابق (التكنولوجي) وأزمات التقدم وسرابه أو أوهامه، والإسلام لا يهتم بالمسلمين فقط، ولكنه يهتم أيضاً بغير المسلمين الذين يعيشون في نطاق المجتمع الإسلامي، والنظرية الإسلامية تقوم أساساً على عد البشر جميعاً أمة واحدة (ص225)، ويعمل على كفالة حقوق الإنسان ورعايته. ويلاحظ الباحث أن المفكر الإسلامي قد عالج الشؤون التي تمس غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مؤكداً بأن (الإسلام ذو نزعة عالمية) إذ أن الدعوة الإسلامية جاءت إلى الناس كافة دون إكراه في الدين، بل إن الإسلام يحاول إزالة كل صورة من صور الإكراه للناس على اعتناق أي دين (ص 229) لأن هذا الدين ـ كما قال أحد المفكرين الإسلاميين المعاصرين (إعلان عام لتحرير الإنسان في الأرض من العبودية للعباد ـ إنه ثورة شاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها)، وبالرجوع إلى المبادئ الإسلامية والأحكام الشرعية التي استنبطها الفقهاء نجد أنها تؤكد بلهجة حاسمة أن (الإسلام انتصر بسلاح الفكر والإقناع، ولم يفرض تعاليمه فرضاً على الناس بمنطق الإكراه والإرهاب) (ص 238) يحدد الباحث الأسس المشتركة بين دينين وحضارتين مبيناً أن القرآن الكريم صرح بأن أسس الدين قد وردت في قوله تعالى: ﴿**إن الذين آمنوا، والذين**

هادوا، والنصارى، والصابئين، من آمن بالله واليوم الآخر، وعمـل صالحـاً، فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ [سورة البقرة، الآية: 62] ومن هنا تبين أن الأسس المشتركة بين الأديان القائمة على أصل فكرة الوحي:

1 ـ الإيمان الخالص بالله.
2 ـ الإيمان باليوم الآخر.
3 ـ العمل الصالح.

وقد عمل الإسلام على تثبيت وحدة الدين فذكر القرآن الكـريم لفظ (الدين) في الكثير من الآيات الكريمة بصفة الإفراد لا الجمع، وحذر المسلمين من التفـرق (ودعاهم إلى إقامته على أكمل الوجوه) (ص 242)، ويشير الدكتور صبحي الصالـح إلى اللقاءات الخاصـة بالحـوار الإسلامي المسيحي، ويـرى أن أهم شيء في هذا الإطار حتى يكون مجدياً (أن يكون القاسم المشتـرك الأعظم مـرتكزاً بصـورة دائمة على الإلـه الواحـد) (ص 261)، مع تجنب الخـوض في التفصيلات مشيـراً إلى أن القـرآن الكريم هـو أعلى من كافـة الآراء المتناقضـة، كمـا أن أصـول العقيـدة في الإسلام تقوم (على تعريف الناس بربهم الأحد تعريفاً دقيقاً شاملاً لخصائص ذاتـه، وخصـائص صفـاتـه، وآثـاره الـربـانيـة في جميـع مـظاهـر الكـون والعـالمين) (ص 264/263).

كما يدعو الباحث إلى ضرورة العودة إلى المصدر الأوحد، مذكراً بـأن مزيـة الإسلام الكبرى تكمن في أنّه (لبى الكينونة الإنسانية في جميع منازعها وأشواقها) (ص 279) فأرضى الروح والعقل، الذي جعل له دوراً في تلقي المعـارف، من غير أن يجعله مصدر العلم الوحيد (ص 279).

يدعو الدكتور صبحي الصالح إلى ضرورة رصد المحـاولات التي تهدف إلى جمـع الشملِ وتـوحيد الكلمـة بين المسلمين مقرراً بأن (قطف ثمـرات التوحيـد لن يستغرق زمناً طويلاً) (ص 316) ويحـذر من إثارة الخـلافات المـذهبية حـول بعض القضايا الفرعية، مؤمناً بأن الشـرع الذي نتعـامل معـه على اختلاف اجتهـاداتنا هـو (شرع الله وحده) (ص 317)، معبراً عن ألمه تجاه كثير من الناس الذين (اعتقدوا بأن

الضغوط السياسية هي التي حملت نخبة من علماء الأزهر على إصدار فتواهم (العجيبة) التي سوَّغوا بها المعاهدة المصرية ـ الإسرائيلية في معسكر داوود (ص 317)، وقد أكد رفضه لهذه الفتوى في حينه، لأنها (لا تنسجم مع روح الشريعة، ولا تلائم الأصول المقررة فيها ولا تحقق للأمة مصلحتها. .) (ص 317).

ويدعو العلماء والمفكرين والفقهاء والمسلمين جميعاً إلى ضرورة التوحد، والابتعاد عن الفرقة، مرددين مع ابن قيم الجوزية: الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها) (ص 325 - 326).

ومن هذه النتيجة الواعية يكون انطلاقنا نحو (الوحدة بعد الفرقة، ومن الجمود إلى الحركة ومن التقليد إلى الأصالة، ومن الكسل العقلي إلى الانتاج الحضاري، ومن القعود مع الخوالف إلى الموت في سبيل الله، مع قوافل الشهداء) (ص 326) لقد انتهى زمن الخيارات الصعبة، وأصبح طريقنا واضحاً وهو (طريق الوحدة بين جميع مذاهبنا) والمستقبل لهذا الدين (وبشر المؤمنين).

ونحن في حاجة ماسة إلى نماذج حية متحركة من العلماء والدعاة الذين يقودون الأمة نحو آفاق التقدم والنهضة في ضوء المبادىء والقيم الإسلامية. إن حضارة القرن العشرين ـ بالرغم من إنجازاتها ـ أخذت في الانحدار والسقوط، وذلك لغياب الروح العلمي. والابتعاد عن الدرب الصحيح، حتى صارت حضارة بلا قلب ولا قيم، وأصبحت تدور في الفراغ لضياع قيمة الإنسان، وقيمة الحضارة إذ عكست (التكنولوجيا) الآية فحرَّكت الجماد وحركت الآلة وأحلَّتها محل الإنسان) (ص 357) وتمركزت حول الغريزة لدى جنس واحد من بين سائر الأجناس (فانهزمت العواطف، وانتصرت الغرائز. . . ونتأت من بين أصابع الإنسان مخالب الوحش الذي فيه!!) (ص 358) وأفسد الثالوث المؤلف من تمجيد المتحرك، وتفضيل الغريزة، وتسلط السياسة على الدين مقومات الحضارة، كما أن عزلة الدين أدت إلى غياب الروح العلمي وصح قول القائل: (ما دخلت السياسة شيئاً إلا أفسدته) واندفع الناس في غباء (يستقذرون الطهارة، ويستطهرون القذارة)

(ص 359) ومن هنا ضاعت الحضارة.

وهنا يعرب الدكتور صبحي الصالح عن تفاؤله، إذ أنه يتوقع حلول حضارة جديدة (بدلاً من الحضارة الراحلة كما يتطلع إلى توهج النور بعد النجم الآفل، وينتظر حقولاً مثمرة بعد الروضات الذابلة)، مؤمناً بأن حضارة الإنسان تومض من جديد.. من الأفق البعيد لأنها حضارة الدين وقيم الروح) (ص 360).

وفي خاتمة الكتاب يتطلع المؤلف في مستهل القرن الخامس عشر الهجري داعياً في مرحلتنا الحاضرة إلى تناسي آراء المؤلفين في (الأحكام السلطانية) كالماوردي والفراء، بشأن وحدة السلطة السياسية (وأن نصطلح الآن مجرد اصطلاح عابر على الأخذ بآراء المفكرين الذين شَدَّدوا على أهمية المضمون الاجتماعي للنظام السياسي) (ص 365) كما يدعو إلى مراجعة (رصيدنا الأدبي والثقافي والحضاري) لنعيد بناء مناهجنا التعليمية، ونحدد طريقة العمل في مجامعنا العلمية واللغوية، وأن نرسم سياسة إعلامية مستنيرة في الصحف والمجلات وسائر الوسائل الإعلامية، لنخطط تخطيطاً جيداً للتربية والتعليم والثقافة في القرن الهجري الجديد.

إن هذه الوقفة الجادة التي يدعو إليها الدكتور صبحي الصالح ذات الجوانب والرؤى المتعددة هي التي تعطينا الفرصة لتجديد الثقة، واستئناف النشاط والحركة نحو دورة حضارية جديدة، وتؤكد من جديد أن أمتنا الإسلامية هي خير أمة أخرجت للناس.. ولا شك أن درب الكفاح طويل، ولكن الرجاء في الله كبير، والإيمان بالنصر مؤكد بإذن الله، والمستقبل لهذا الدين دون غيره من النظريات والأيديولوجيات، قال تعالى في كتابه الحكيم **﴿فأما الزبد فيذهب جفاء، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض....﴾** [سورة الرعد، الآية: 17]. والعاقبة للمتقين...

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المدّ العربي الإسلامي وحوض البحر الأبيض المتوسّط

الدكتور محمد إبراهيم حسن
جامعة ناصر - الجماهيرية

يمتد الجناح الغربي للعالم الإسلامي والذي يمثل الوطن العربي جزءاً منه ليغطي مساحة ضخمة في كل من غرب آسيا والشمال الإفريقي محيطاً بمعظم البحر المتوسط في قسميه الكبيرين الشرقي والجنوبي أو بعبارة أخرى يمتد هذا الجناح الغربي حول شرق وجنوب البحر المتوسط بجزره وسهوله وهضابه وسلاسله الجبلية المتشعبة صانعاً قوساً هلالياً ضخماً.

إذ يمر خط عرض 37 شمالاً بالأطراف الشمالية للوطن العربي كما يحف خط عرض 2 جنوباً بأطرافه الجنوبية، وبذلك يحتضن الوطن العربي أقاليم مناخية ونباتية متباينة مما أدى إلى التباين الواضح في الإنتاج الزراعي. فحيث يسود مناخ البحر المتوسط بصيفه الدافىء الجاف وشتائه المعتدل الممطر وذلك في فلسطين ولبنان وغرب سوريا وشمال العراق، تظهر في الأودية الجبلية وعلى جوانب التلال وفي السهول الساحلية زراعة الزيتون والكروم وأشجار الفاكهة الأخرى كالمشمش

والبرقوق والخوخ والسفرجل والكمثرى والتفاح والموالح . كذلك تجود زراعة الحبوب كالقمح والشعير. وكان شجر الأرز يكسو جبال لبنان في الماضي وكانت أخشابه تصدر إلى أقطار الشرق الأوسط المختلفة ولم يبق من أشجار تلك الغابات إلا القليل، ولكن عناية الحكومات بغرس وزيادة مساحة الغابات ستعيد إلى هذه الأرجاء سمعتها القديمة. وغير أشجار الأرز توجد أشجار البلوط والصنوبر والسرو وبعض أنواع أخرى.

وإلى الشرق والجنوب من النطاق السابق يسود المناخ شبه الصحراوي في معظم الأردن وباقي سوريا وغرب العراق. وهنا تظهر المراعي الفقيرة حيث ينمو العشب في موسم المطر الشتوي ويكون مرعى طيباً للحيوانات التي يربيها البدو كالأغنام والماعز، وتستخدم أصوافها في صناعة نوع من السجاد الخشن. وحيث تتوفر مياه الري من الآبار والعيون والنهيرات الصغيرة تظهر زراعة الحبوب والفاكهة والنخيل كما هو الحال في واحة دمشق التي تعتمد على مياه الآبار ونهر بردى وكذلك في الأردن التي تنساب شرقاً نحو سهول العراق.

وتعيش كل من مصر وشبه الجزيرة العربية في ظل مناخ صحراوي بكامل صفاته، ويلاحظ أن الجزء الشمالي من شبه الجزيرة وكذلك الأطراف الشمالية من مصر تستلم بعض الأمطار في فصل الشتاء على حين أن معظم الأمطار التي تسقط في جنوب بلاد العرب يجيء في نصف السنة الصيفي. وحيث تسقط الأمطار القليلة ينبت العشب الذي يعتمد عليه البدو في تغذية إبلهم وخيولهم وأغنامهم وماعزهم ومواشيهم. وتتركز الزراعة في بطون الأودية لأن موارد الماء الجوفي قريبة للسطح كما هو الحال مثلاً في وادي الرمة الذي ينحدر شرقاً نحو الخليج العربي وفيه يقترب الماء الجوفي من السطح ويتوفر المرعى وتقوم في هذا الوادي مدينتا عنيزة وبريدة وهما من أهم المراكز التجارية في أواسط بلاد العرب. وتعتبر مصر هبة النيل والعراق هبة الرافدين دجلة والفرات ولولا مياههما لكانت كل من مصر وأرض الجزيرة لا تختلف في شيء عن الصحارى المتاخمة.

أما اليمن فتتمتع بمناخ شبه موسمي إذ أدى ارتفاع التضاريس إلى تصادم الرياح الغربية الرطبة فتسقط الأمطار صيفاً. وزاد في قيمة المطر الساقط وجود

الضباب إذ أنه يكثر من درجة الرطوبة ويقلل من البخر ولهذا تكثر زراعة البن. وقد حوَّل السكان المنحدرات الجبلية إلى مدرجات وأقاموا السدود لحجز مياه الأمطار وشقوا القنوات لري المدرجات وقد ساهم هذا النشاط في قيام الحضارات القديمة كحضارة سبأ، وكان السبب في القضاء عليها تهدم السدود التي كانت أساس قيام تلك المدنية الزراعية.

واستفاد الوطن العربي كثيراً من موقعه الممتاز مطلاً على البحر الأبيض المتوسط[1]، والبحر الأحمر، والمحيط الهندي. فالبحر الأبيض المتوسط هو أكبر بحار العالم الداخلية، ويصله مضيق (طارق) بالمحيط الأطلسي كما تصله قناة السويس بالبحر الأحمر والمحيط الهندي ولا يزيد اتساع مضيق طارق على (15) كلم، أما قناة السويس فيبلغ طولها 171 كلم وعرضها 60 متراً. وهكذا أصبح الوطن العربي مطلاً على أهم طريق ملاحي عالمي يربط المحيط الأطلسي والأمريكتين بالمحيط الهندي والشرق الأقصى، مما أدى إلى نشاط تجاري ملحوظ كما يبدو في الموانىء الرئيسية كالإسكندرية وبيروت والبصرة.

أما الإسكندرية فهي ميناء مصر الأول إذ يرد إليها نحو 75٪ من واردات البلاد ويصدر منها نحو 91٪ من الصادرات المصرية. ويرجع هذا المركز الممتاز إلى عوامل جغرافية مختلفة تتلخص في:

1 ـ تتمتع الإسكندرية بموقع جغرافي ممتاز فهي أقرب الموانىء المصرية إلى الموانىء الأجنبية الرئيسة، هذا فضلاً عن حسن مواصلاتها بجهات القطر المختلفة فهي على اتصال وثيق بالدلتا والوادي عن طريق السكك الحديدية والطرق الزراعية والصحراوية وترعة المحمودية.

2 ـ عظم اتساع الميناء إذ تبلغ المساحة المائية لميناء الإسكندرية 1680 فدَّاناً ويحميه حاجزا أمواج يبلغ طولهما 4 كلمترات هذا فضلاً عن الأرصفة العديدة التي

---

(1) (أ) د. محمد إبراهيم حسن: دراسات في جغرافية الوطن العربي وحوض البحر المتوسط ص 495 وما بعدها 1989 م الإسكندرية. (ب) د. محمد عبد الحكيم وآخرون: الوطن العربي أرضه وسكانه وموارده من ص 3 إلى ص 13، القاهرة، 1968 م.

يوجد عليها مخازن وسقائف مختلفة يبلغ مجموع مسطحها 34 فداناً. وقد جهزت بعض الأرصفة بالآلات الرافعة لتفريغ البضائع من البواخر وشحنها فيها. وقد قسمت هذه الأرصفة وفقاً لأنواع البضائع المختلفة كرصيف الفحم ورصيف البترول وغيرهما. أما بيروت فهي المنفذ الرئيسي لجمهورية لبنان، بل أهم الثغور في القسم الشمالي من شرق البحر الأبيض المتوسط وميناؤها جيد ومواصلاتها سهلة مع الداخل فهي مركز لشبكة كبيرة من الطرق تربطها بالمدن الرئيسية في سوريا ولبنان كدمشق وحلب وحمص وحماة وطرابلس، وبيروت على اتصال جيد ببغداد وذلك بالطريق الصحراوي الذي يبدأ من دمشق.

والبصرة هي الميناء الأوحد للعراق ولها تجارة عظيمة مع بغداد بطريق النهر والسكك الحديدية ويصل إليها كثير من السفن التجارية الآتية من الخليج العربي غير أنها تقوم في إقليم تكثر به المستنقعات. وأهم صادراتها البلح وهو كبير الأهمية في تجارة العراق كأهمية القطن في مصر.

وساعد هذا الموقع على تقوية العلاقات التجارية بين أجزاء الوطن العربي فمصر مثلاً تستورد الفاكهة والجلود من سوريا ولبنان والبلح من العراق والبترول من المملكة العربية السعودية والكويت، كما تصدر إلى هذه الأجزاء بعض الفائض من إنتاجها كالأرز والمنسوجات والكتب.

وشجّع هذا الموقع بعض شعوب الوطن العربي على الهجرة للتجارة والثراء فوصل اليمنيون إلى أقصى جنوب شرق آسيا وجزر الهند الشرقية كما وصل اللبنانيون إلى الأمريكتين، وكانت لهم جاليات أصابت شيئاً عظيماً من الثراء وكثيراً ما يعود هؤلاء المهاجرون بثرواتهم إلى أوطانهم الأولى فيبنون فيها القصور وينشئون المنشآت العديدة.

وإن موقع الوطن العربي بين المعسكرين الشرقي والغربي جعله منطقة احتكام بمصالح السياسة الروسية من ناحية والسياسة الغربية من ناحية أخرى وتتمثل هذه المصالح في السيطرة على مناطق البترول وفي استغلال دول الوطن العربي كسوق هام لتصريف مصنوعات هذه الدول المتنافسة.

فمنذ أواخر القرن التاسع عشر أخذ النفوذ البريطاني ينتشر في مصر وفلسطين والعراق وجنوب بلاد العرب، كما أخذ النفوذ الفرنسي يظهر في سوريا ولبنان والمغرب واستمر هذا النفوذ قوياً حتى تحرك الشعور القومي فتخلصت سوريا ولبنان والمغرب من النفوذ الفرنسي وعقدت معاهدات صداقة وتحالف بين فرنسا وكل من هذه الدول العربية كما تمكنت مصر بفضل حركة الجيش أن تقضي على الفوضى الداخلية وأن تبدأ عهداً من الانتعاش الاقتصادي وقد تخلصت من الاحتلال البريطاني بمعاهدة حفظت لمصر استقلالها وسيادتها. وفي أوائل عام 1958 م اتحد الإقليمان المصري والسوري في دولة قومية فتية هي الجمهورية العربية المتحدة التي سرعان ما وصلت إلى مركز مرموق في المجال الدولي من الناحيتين السياسية والاقتصادية ثم تتابعت الأحداث التي أدت إلى الفصل بينهما. ولكن الوعي العربي في الوقت الحاضر أدى إلى التقارب نحو وحدة عربية شاملة.

أما الولايات المتحدة الأمريكية فأخذ نفوذها الاقتصادي يظهر تدريجياً في الميدان ففي مايو سنة 1933 م حصلت (شركة استاندارد أويل أف كاليفورنيا) على أول امتياز للبترول في بلاد العرب السعودية، ويكفل لها حق التنقيب واستغلال آبار البترول في منطقة الحساء لمدة ستين عاماً وتساهم الشركات والأموال الأمريكية بنشاط ملحوظ في الاستغلال الاقتصادي في دول الوطن العربي..

ويهم هذه الدول الكبرى أن تظل علاقاتها السياسية والاقتصادية قوية مع دول الوطن العربي وذلك لتستمر الشركات الأمريكية والإنكليزية والفرنسية في المساهمة في استغلال الثروة الاقتصادية لهذا الإقليم الهام الغني. كذلك يهم هذه الدول الغربية أن تظل هذه المنطقة الاستراتيجية الخطيرة بعيدة عن التيارات الدولية. ولا شك في أنّ نمو الوعي القومي في دول الوطن العربي كان له أبعد الأثر في خلق جو من الصداقة والاحترام المتبادل مع الدول الغربية والشرقية ومع كل محبي السلام.

من هذا العرض العام يبدو واضحاً أن الموقع الجغرافي للوطن العربي قد لعب دوراً هاماً في التوجيه الاقتصادي والسياسي لهذا الإقليم، وقد خلق منه منطقة حيوية في قلب العالم القديم ولقد تضافرت هذه المظاهر المختلفة للموقع

الجغرافي على خلق نطاقات زراعية ورعوية متباينة، وساعدت على تنوع الغلات والنمو الصناعي في ظل تكامل اقتصادي متطور.

ولا شك أن العلاقات التجارية بين أقاليم الوطن العربي ستقوى كثيراً لعوامل منها[2]:

1 ـ من أهم ما يترتب على الوحدة من مزايا اقتصادية، أنها تحل مشكلة ضيق السوق بالنسبة لكل وطن عربي، وأنها تقوي الفرصة في التخصص الاقتصادي في كل إقليم عربي. وهذا التخصص نفسه بالإضافة إلى اتساع السوق، سيجعل التنمية أكثر نجاحاً وقوة لأنه سيؤدي إلى كبر حجم المشروعات مما يترتب عليه تمتعها بمزايا الإنتاج الكبير التي من أهمها انخفاض التكاليف ولا شك أن السوق الجديدة تعتبر تنظيماً اقتصادياً لوحدة اقتصادية عربية شاملة تربط اقتصاديات الدول العربية جميعها.

2 ـ منع الضرائب الجمركية على حركة التجارة بين أقاليم الوطن العربي مما سينشط الحركة التجارية بدرجة ملحوظة.

3 ـ إن مصر المزدحمة بالسكان تمثل سوقاً عظيماً لاستهلاك الفائض من البضائع العربية. ومن أبرز مظاهر التكامل الاقتصادي تنظيم التعاون الفني في المشروعات الزراعية والصناعية والتعليم والسياحة. ومن حسن الحظ أن لمصر خدمة طويلة في بعض هذه المشروعات ولا سيما مشروعات الري والإنتاج الزراعي إذ لوحظ أن متوسط إنتاج الفدان في سوريا مثلاً لا يزال أقل بكثير مما يجب أن يكون عليه. وهو في حاجة ماسة إلى الدراسة التجريبية الدقيقة. كذلك يجب أن يبرز التعاون الفني في تنظيم السياحة بين الدول العربية إذ يتمتع كل إقليم بطابع سياحي خاص بين مناظر الطبيعة وقدم التاريخ.

هذا ويجدر بنا أن نشير إلى مجال آخر هام لاستغلال رأس المال العربي وهو التوسع في النشاط السياحي. فالمعروف جغرافياً أن الإقليم الشمالي الغربي من

---

(2) مجلس الوحدة الاقتصادية العربية: دراسة سوق ج. ع. ل. ش. أ ـ سلسلة دراسات الأسواق ص 256 وما بعدها ـ عمان 1984 م.

سوريا يتمتع بجمال طبيعي يفوق ما اشتهرت به جبال لبنان، ومع هذا فالإقليم مهمل من الناحية السياحية. وتمتد جبال الأنصارية في اتجاه عام من الجنوب إلى الشمال وهي امتداد لجبال لبنان البحرية ويفصلها عنها ممر منخفض يمر فيه الخط الحديدي بين طرابلس وحمص. وقد قطعت هذه المرتفعات بعدد كبير من النهيرات التي تنساب نحو الساحل في مجموعة من الشلالات الجميلة وبين هذه المجاري المائية تنتشر الغابات الكثيفة حيث تتناثر قرى جميلة هادئة هي مراكز الاصطياف في المستقبل القريب.

أما الإقليم السياحي الثاني في سوريا فهو وادي الزبداني الذي يبدأ في الركن الجنوبي من جبال لبنان الداخلية ويمتد بعد ذلك نحو دمشق. وفي هذا الوادي يجري نهر بردى شرقاً نحو بحيرة عُتيبة، وفيها أيضاً يمر الطريق والخط الحديدي الذي يربط بين بيروت ودمشق، والقسم الجبلي من هذا الوادي تحفة من الطبيعة بل قطعة من الجنة بأشجاره المتباينة الألوان وفواكهه المختلفة الثمار وعيونه المتفجرة وقراه الجبلية الرائعة.

هذه أمثلة لبعض مناطق السياحة في سوريا وهي تنتظر الفنادق الحديثة لتستقبل السياح من أطراف العالم.

وفي مصر اتجه النشاط السياحي أولاً نحو الآثار القديمة في مصر العليا ثم اتجه الاهتمام نحو الإمكانيات السياحية الأخرى، ولا سيما جنوب سيناء وإقليم حمامات حلوان. أما جنوب سيناء فإقليم جبلي وعر قد قُطِّع بعدد من الأودية التي يتجه بعضها نحو خليج السويس مثل وادي فيران والبعض الآخر نحو خليج العقبة مثل وادي تصب وتكثر القمم العالية التي من أشهرها قمة سانت كاترين وارتفاعها نحو 2641 م وقمة جبل موسى وارتفاعها 2285 م. وبين هذه القمم العالية وفي قلب سيناء يقع دير سانت كاترين من أقدم أديرة المسيحية إذ أمر ببنائه الإمبراطور البيزنطي جاستنيان في القرن السادس الميلادي. والوصول إلى الدير عن طريق وادي فيران حتى نهايته فيظهر الدير بحدائقه الجميلة وبنائه القديم الذي يعود بنا إلى الوراء نحو 1490 سنة ويقع الدير عند السفوح الشمالية لجبل موسى قرب البقعة المقدسة حيث كلم موسى ربه فأمره بالوصايا العشر. كل هذه الأودية غنية في

ثروتها وعيونها وواحاتها ومناظرها الطبيعية. وقد اتجهت العناية إلى هذه المراكز السياحية الهامة في الوقت الحاضر ممثلة في مد شبكات الطرق الحديثة وإنشاء الفنادق الكبيرة ذات الخدمات السياحية المتطورة. كما اتجهت أنواع النشاط السياحي إلى خليج العقبة وخليج السويس وجبال البحر الأحمر ذات الطبيعة الخلابة، والتي جعلت مصر من أهم مراكز السياحة في العالم. ولا ريب أن مد الطرق الحديثة إلى هذه الأودية ولا سيما وادي فيران ودير سانت كاترين ينشط السياحة في بقعة عزيزة على كل الأديان السماوية، هذا فضلاً عن جمال الطبيعة وزيارة الدير بآثاره القديمة ومكتبته التي تعد من المكتبات الغنية في المخطوطات العربية واليونانية والفارسية وغيرها.

أما عن عيون حلوان المعدنية فتدل الدراسات الحديثة أنها تشبه مياه أكس ليبان بفرنسا لما تحتويه من مياه معدنية كبريتية جيرية ولما ينبعث منها من الهيدروجين المكبرت، وتدل التحاليل الكيماوية لمياه حلوان أنها تفيد في علاج الروماتيزم وفي بعض حالات الأمراض الجلدية والعصبية أما مياه العين الجديدة التي تقع على بعد 3 كيلومترات من حلوان فليستْ كبريتية، واتضح من التحاليل الحديثة أنها قلوية كلورية وبها مواد جيرية وآثار من حديد، وهي في تركيبها الكيماوي تشبه مياه كارلسباد، ويمكن أن تستخدم في علاج أمراض المعدة والكبد. وهذا فضلاً عن أن أقليم حلوان يعتبر من المشاتي الممتازة لما يتمتع به من جو صحراوي جاف وشمس ساطعة طول الشتاء ورياح هادئة، وذلك بالإضافة إلى قرب حلوان من القاهرة وما تمتاز به كمركز سياحي عالمي وهي أهم مركز سياحي في الشرق الأوسط.

ولا شك أن حلوان قد نمت نمواً سريعاً بعد تنظيم السياحة إليها وذلك بعد إنشاء محطة جديدة من المياه المعدنية الساخنة تخصص لعلاج المرضى وفقاً للطرق العلمية الحديثة، وإنشاء فندق كبير تتوفر فيه وسائل الراحة.

وبعد، فهذه بعض مقومات التكامل الاقتصادي في أجزاء الأقاليم العربية الحديثة. ويبدو واضحاً أن كلاً من هذه الأقاليم المختلفة يكمل الآخر ويعاونه، وهي كالبنيان يشد بعضه بعضاً.

ولم يقتصر هذا التكامل الجغرافي على الجانبين الآسيوي والإفريقي من حوض البحر المتوسط بل ظهر في السنوات الأخيرة تكامل اقتصادي على نطاق واسع بين كل أجزاء حوض البحر المتوسط بفضل نمو التكتلات الإقليمية ممثلة في مجلس الخليج العربي ومجلس التعاون العربي واتحاد المغرب العربي وكذلك نمو السوق الأوروبية المشتركة في غرب أوروبا وسوق دول شرق أوروبا والاتحاد السوفياتي. وقد نما بين كل هذه التكتلات الاقتصادية تكامل كبير في الجوانب الآتية:

1 ـ التوسع في وسائل النقل بين كل هذه التكتلات المختلفة ونشير على سبيل المثال أن معظم أنهار أوروبا ربطت بشبكة كبيرة من القنوات الملاحية كما ربطت كل أجزاء حوض البحر المتوسط بشبكة أخرى من الطرق والسكك الحديدية فضلاً عن المد الحديث لهذه الطرق نحو قلب كل من إفريقيا وآسيا.

2 ـ النمو الكبير في التبادل التجاري بين كل أجزاء حوض البحر المتوسط فضلاً عن مد أنابيب نقل الغاز بينهما.

3 ـ النمو الكبير في النشاط السياحي.

4 ـ تبادل الخبرات الفنية والأيدي العاملة والتقنية الحديثة.

وأما الجناح الشرقي من العالم الإسلامي فهو يمتد في مساحات واسعة تغطي غرب وجنوب وجنوب شرق وشرق آسيا فضلاً عن المجموعات الجزرية التي تتمثل في الأقواس الجزرية لجمهورية أندونيسيا الإسلامية والفلبين. وآسيا هي كبرى قارات العالم وأعظمها اتساعاً بين الشمال والجنوب والشرق والغرب فهي تمتد ما بين القطب الشمالي وجنوب خط الاستواء كما تتسع وذلك في امتدادها بين المحيط الهادي والبحر المتوسط مطلة أيضاً على المحيط الكبير المتجمد الشمالي والمحيط الهندي والبحر الأحمر وهي في هذا الاتساع الجغرافي الطبيعي العظيم تنقسم إلى خمسة أقاليم تضاريسية رئيسية تتمثل في:

(أ) السهل السيبيري في أقصى الشمال الذي يمتد غرباً ليندمج مع السهل الأوروبي الشمالي.

المشاتي المشهورة	مصر				الريفيرا				كاليفورنيا				فلوريدا			
حالة المناخ	حلوان				أنتيب				لوس أنجلس				جاكسون فيل			
	نوفمبر	ديسمبر	يناير	فبراير	نوفمبر	ديسمبر	يناير	فبراير	نوفمبر	ديسمبر	يناير	فبراير	نوفمبر	ديسمبر	يناير	فبراير
درجة الحرارة المئوية: نهاية عظمى	25.3	20.2	18.6	20.3	16.8	14.7	13.5	13.5	23.1	18.9	18.0	18.2	23.3	19.4	19.3	23.5
درجة الحرارة المئوية: نهاية صغرى	14.6	10.5	8.1	8.8	0.2	5.5	4.1	4.9	11.1	8.9	7.7	8.0	12.9	9.4	8.8	17.5
درجة الحرارة المئوية: المتوسط اليومي	19	14.1	12.3	13.5	8.5	10.1	8.8	9.2	16.7	13.8	13.1	13.4	17.9	14.4	13.2	20.5
النسبة المئوية للرطوبة	62	62	61	56	73	73	72	72	57	59	56	63	72	78	76	73
الأمطار: المجموع بالملمترات	3	5	6	5	119	88	67	69	39.6	73.7	42.4	64.5	59.2	60.5	65.5	30
الأمطار: عدد الأيام المطيرة	2	3	4	4	9	8	7	7	3	8	6	6	13	10	8	5
النسبة المئوية لسطوع الشمس	80	75	73	77	45	47	52	59	84	69	75	70	60	53	60	78

(1) Librairie Generale Francaise: Atlasde Poche - P. 49. (الطبعة السابعة 1976 م)

(ب) ونطاق الهضاب الوسطى ما بين هضاب الصين شرقاً حتى هضبة الأناضول غرباً.

(جـ)النطاق الجبلي الألبي المعقد تضاريسياً بسلاسله الضخمة والذي يمتد بين مرتفعات جنوب الصين حتى مرتفعات لبنان غرباً ويشكل حائطاً ضخماً ولكنه غني بممراته الجبلية وأنفاقه الحديثة وشبكاته النهرية المتعددة.

(د) نطاق الهضاب الجنوبية ما بين هضاب جنوب الصين والهند الصينية حتى هضبة الدكن الهندية وهضاب الوطن العرب الآسيوي إلى البحر المتوسط.

(هـ) نطاق الجزر الهلالية الشكل التي تحيط بشرق وجنوب القارة والتي أهمها نطاق اليابان والنطاق الأندونيسي في أقصى الجنوب الشرقي.

وآسيا في ظل هذا النظام التضاريسي المتباين تحتضن أنواعاً مناخية ونباتية متباينة من أهمها:

1 ـ النطاق الصحراوي البارد في أقصى الشمال ويليه جنوباً. 2 ـ نطاق الغابات الصنوبرية الباردة ثم 3 ـ النطاق الصحراوي المعتدل. مُمثَّلاً في الهضاب الوسطى ثم 4 ـ نطاق الغابات الجنوبي حيث السلاسل الجبلية الجنوبية الألبية وبعده يمتد 5 ـ نطاق من الحشائش الحارة (السافنا) في الصين والهند وقد اختفى تقريباً وحلّت محله زراعة الحبوب من ذرة وأرز وقمح. 6 ـ النطاق الحار الصحراوي في كل الوطن العربي الآسيوي وأخيراً 7 ـ نطاق الغابات الاستوائية والموسمية في جنوب شرق القارة ولا سيما جزر أندونيسيا وبالإضافة إلى الثروة النباتية الضخمة فآسيا غنية في ثروتها المعدنية والنفطية وكذلك في ثروتها السمكية والبحرية المتنوعة وقد استغلت هذه الثروات منذ فجر التاريخ حتى الوقت الحاضر وذلك بفضل المد الإسلامي من كل جوانب هذه القارة إذ انتقل المسلمون الأوائل من بلاد الحجاز وهضبة نجد إلى كل جنوب وشرق ووسط آسيا ناشرين الدين الإسلامي الحنيف ومستثمرين لهذه الثروات الطبيعية المختلفة وهم يشكلون في الوقت الحاضر نحو ربع سكان العالم في معظم آسيا والوطن العربي الكبير ما بين البحر المتوسط حتى قلب إفريقيا القارة السمراء وفقاً لما يأتي:

أولاً: أقـاليم تصل فيهـا نسبة المسلمين إلى أكثـر من 90٪ من عدد السكـان وتتمثل في[3]:

(أ) الـوطن العربي العـظيم الامتداد الـذي يكاد يحـاط بـالميـاه من معـظم جـوانبه مـطلاً على الخليج العـربي والمحيط الهندي وبحـر العرب والبحـر الأحمر والبحر المتوسط. وهو بهذا الموقع الجغرافي الممتاز يتحكم في أهم طريق ملاحي في العالم الذي يمتد ما بين مـوانيء شرق آسيـا ولا سيما طـوكيو وبكين إلى مينـاء سنغافورة ومنها إلى ميناء عدن عند مدخل البحر الأحمر ثم قناة السويس إلى البحـر المتوسط والمحيط الأطلسي.

(ب) النطاق الإسلامي الذي يمتد محتضناً باكستان وأفغانستان وإيران وتركيا محاطاً بخمسة بحار هامة في الملاحة البحرية هي المحيط الهندي والخليج العربي وبحر قزوين والبحر الأسود والبحـر المتوسط وهـو بذلـك يشرف على بـواغير بحـر مرمرة (البسفور والدردنيل) التي تربط الجنوب الروسي بالمياه الدفيئة من ناحية كما يشـرف على الممـرات الجبليـة (ممـر خيبـر وممـر بـولان) التي تـربط بين القلب الآسيوي والمحيط الهندي من ناحية أخرى.

(ج) النطاق الجزري الأنـدونيسي الذي يشكـل البوابـة البحريـة بين المحيط الهادي والمحيط الهندي متحكماً في كل الطرق البحريـة الملاحيـة بين شرق آسيـا وجنوبها من جهة وبين أستراليا وشرق إفريقيا من جهة أخرى، هـذا فضلاً عن تنـوع ثروته الاقتصادية المعدنية والغابية والزراعية والصناعية والسمكية.

ثانياً: أقاليم تصل فيها نسبة المسلمين ما بين 90٪ إلى 50٪ من عدد السكـان في:

(أ) النــطاق الجنـوبي من الاتحــاد السـوفيــاتي ممثـلاً في كــزاخستـان، تاجيكستان، أزبكستان، أذربيجان وأرمينيا، وهي من أهم مناطق التـوسع الـزراعي الحديث في الاتحاد السوفياتي وتتميز بتنوع أنماط التربة الرسوبية الجيـدة مع وفـرة

(3) الأطلس (ج. ع. ل. ش. أ.) ص 5 -6.

في المياه ولا سيما بعد تنفيذ مشروع تحويل بعض مياه السهل السيبيري من الشمال عن طريق حفر قناة صناعية تحمل مياه نهر أوُب إلى الجنوب وقد نجحت زراعة القطن والحبوب والفاكهة.

(ب) غرب الصين في إقليم سنكيانج أو الحوض الأحمر لخصوبة تربته الحمراء التي تمتاز بارتفاع نسبة أكاسيد الحديد فضلاً عن وفرة مياه الري ويعتبر نهر بانجتسي وروافده وأنهار هضبة التبت المصدر المائي الهام والحوض من أغنى أقاليم الصين الزراعية وانتشرت الزراعة الحديثة في أراضي كل الحوض وعلى المدرجات الهضبية المجاورة بحيث يوجد فائض إنتاج يُصدر إلى مناطق الصين الأخرى.

(ج) إقليم كشمير في شمال الهند وهو إقليم جبلي غني بالثروة المعدنية ومساقط المياه حيث الطاقة الكهربائية الهائلة ويعتبر صمام أمان بالنسبة لمستقبل الاقتصاد الهندي الباكستاني.

(د) إقليم بنغلاديش في دلتا نهر الكانجزوما حولهما.

(هـ) جنوب الملايو وشمال جزيرة بُرنيو وجزيرة تدناو بجنوب الفليبين وكلها مناطق تمتاز بغطاء كثيف من الغابات الموسمية الغنية بأخشابها الاقتصادية ولا سيما أشجار الشاي والمطاط والأبنوس وشجر الورد وكلها ذات قيمة اقتصادية مرتفعة.

ثالثاً: أقاليم تقل فيها نسبة المسلمين عن 50٪ من السكان ممثلة في مناطق متناثرة من جنوب وشرق آسيا ولا سيما في الهند وشرق الصين وتايلاند والفليبين وسريلانكا وهي تشكل أقليات عُرفت بنشاطها الاقتصادي في مجالات الزراعة والصناعة والتجارة وبمستواها الثقافي الرفيع بين السكان.

ومن هذا العرض التحليلي لتوزيع المسلمين جغرافياً في آسيا يتضح لنا:

1 ـ أنهم يشكلون الأغلبية الساحقة في مناطق هامة من جنوب وجنوب غرب آسيا فضلاً عن النطاق العربي الذي يحيط بمعظم البحر المتوسط.

2 ـ أن كل مناطق المسلمين في آسيا تمتاز بتنوع النشاط الاقتصادي وارتفاع

المستوى الاجتماعي والثقافي بين السكان.

3 - يسيطر المسلمون على بعض أهم المواقع الجغرافية الحساسة عالمياً ممثلة في الخليج العربي وهو أهم مصادر النفط في العالم ويليه قناة السويس التي تُشكل قلب أهم طريق ملاحة بحري في العالم والبوابة البحرية التي تربط بين المحيطين الهندي والهادي وإقليم الممرات الجبلية الذي يربط بين قلب آسيا والجنوب الآسيوي فضلاً عن الموقع الجغرافي الهام لإقليم طنجة مشرفاً على مضيق جبل طارق البوابة الغربية لحوض البحر المتوسط والمحيط الأطلسي وقناة بنما.

والجناحان الشرقي والغربي يكمل أحدهما الآخر في ظل ما يأتي جغرافياً:

1 - تبدو من هذا العرض التحليلي ظاهرة التباين في تنوع الإنتاج الاقتصادي مما يدعم خلق سوق إسلامية مشتركة على نطاق واسع بين كل الأقاليم الإسلامية.

2 - يلاحظ أن هذا النطاق الجغرافي الفخم الذي يمتد ما بين غرب البحر المتوسط إلى شرق وجنوب شرقي آسيا مطلاً على المحيطين الهندي والهادي والذي يسكنه نحو ربع سكان العالم يفتقر إلى الاستثمار الزراعي الحديث في كثير من مناطقه مثل:

(أ) وسط وجنوب السودان حيث مساحات واسعة من المستنقعات[4] والسبخات تتطلب عمليات التجفيف لتحول إلى تربة جيدة تصل مساحتها إلى أكثر من ٤٠ مليون هكتار. وتصل مساحة المستنقعات في السودان الجنوبي إلى نحو 8300 كلم مربع. ويتجه التفكير في العصر الحديث إلى تعميق مجاري المياه في السودان الجنوبي ممثلاً في نهر بحر الجبل ونهر الزراف ونهر الغزال التي تتجمع مياهها في بحيرة نو ومنها إلى النيل الأبيض حتى الخرطوم. وذلك بالإضافة إلى شق قناة صناعية في منطقة المستنقعات بعمق يصل إلى خمسة أمتار لتصرف 55 مليون متر مكعب من المياه في اليوم وبذلك يقل الفاقد في منطقة المستنقعات التي

(4) King- L. C: The Marphology of the Earth- P 291 (London 1967).

تجف تدريجياً علماً بأن مقدار الفاقد يقدر بنحو 40 مليار متر مكعب يفقدها النيل في منطقة مجراه الأعلى.

(ب) إقليم حوض بحر آرال والأراضي المجاورة في جنوب الاتحاد السوفياتي والذي يمتد ما بين بحر قزوين وجبال أورال وهضاب منغوليا ومرتفعات شمال إيران في مساحات شاسعة تنتمي إلى المناخ شبه الجاف وتغطيها أنماط جيدة من التربة ولا ينقصها إلا التوسع في استثمار مصادر المياه النهرية والجوفية وهناك مشروع ضخم تحت التنفيذ يتمثل في التوسع في حفر الآبار الجوفية بالإضافة إلى الاستفادة من مياه نهر الفلجا عن طريق مد شبكة من القنوات الحديثة[5].

(ج) يمتاز العالم الإسلامي بجناحيه بعدد كبير من شبكات الأودية الجافة الغنية بتربتها الرسوبية الخصبة ووفرة مياهها الجوفية في ثلاث طبقات حاملة لهذه المياه ولقد بدأ التوسع الزراعي في كثير من هذه الشبكات ومن أهمها أودية الشمال الليبي[6] مثل وادي كعام ووادي درنة وأودية شبه جزيرة سيناء مثل وادي العريش وأودية هضبة نجد وإقليم الإحساء الذي يمتد إلى الخليج العربي ومن أشهر الأودية وادي الدواسر ووادي الرحمة هذا بالإضافة إلى شبكات الأودية الجافة في جنوب وغرب إيران وفي أفغانستان وباكستان وغرب الصين وجنوب الاتحاد السوفياتي وشمال غرب الهند وهضبة الدكن.

(د) وأخيراً نشير إلى هذه المساحات الضخمة من المنخفضات الداخلية والتي لم تُسْتَثْمر إلا في أضيق الحدود مثل منخفض فزان ومنخفض الجفرة ومنخفض الكفرة في الهضبة الليبية وكذلك منخفضات الصحراء الغربية في مصر مثل منخفض سيوه ومنخفض الداخلة ومنخفض الخارجة ومنخفض البحرية وكذلك منخفضات وسط إيران وجنوب باكستان. ونشير أيضاً إلى المساحات الضحلة من البحيرات الشاطئية والداخلية مثل بحيرات شمال دلتا النيل وبحيرات

---

(5) د. محمد إبراهيم حسن: التكامل الاقتصادي بين المسلمين ـ مجلة كلية الدعوة الإسلامية ـ طرابلس ـ ليبيا ـ عدد خاص 1986 م ص 159 إلى 164.

(6) المؤتمر الأول لعلوم البيئة، ج. ع. ل. ش. أ. ع.: التصحر ص 168 وما بعدها (سبها 1990 م).

هضبة الشطوط الجزائرية وبحيرات جنوب تونس وبحيرات وسط وغرب إيران وكلها تشكل أراضي تحت التجفيف التدريجي لتحويلها إلى مناطق للتوسع الزراعي الحديث.

هذا يشكل عرضاً عاماً لإمكانيات التوسع الزراعي في النطاق الإسلامي الضخم الآسيوي الإفريقي مما يدعم التكامل الاقتصادي والأمن الغذائي بين هذه المناطق.

3 ـ يفتقر هذا النطاق الجغرافي الضخم إلى التوسع في شبكات النقل بأنواعها المختلفة وفقاً لما يأتي كأمثلة متنوعة لإمكانيات هذا التوسع في مجال النقل:

(أ) استكمال خط السكك الحديدية الذي يمتد من الدار البيضاء بالمغرب إلى الإسكندرية فشمال سيناء(7) ومنها يعبر الأردن والعربية السعودية إلى العراق ثم يخترق إيران إلى أفغانستان وباكستان حيث يتشعب إلى شعبتين رئيسيتين إحداهما تواصل امتدادها إلى جنوب الاتحاد السوفياتي حتى غرب الصين والثانية ترتبط بخط الهلال الهندي الخصيب إلى بنغلاديش وجنوب شرقي آسيا. وبذلك يصبح أطول وأهم خط سكك حديدية في العالم بتشعباته المختلفة.

(ب) التوسع في شبكات الطرق البرية لتخدم شبكات السكك الحديدية ولا سيما في اتجاهين رئيسيين أحدهما يتوغل في وسط وشرق آسيا والثاني نحو الحزام الصحراوي الإفريقي لربط دول وسط وغرب إفريقيا بالوطن العربي الإفريقي حتى حوض البحر المتوسط عن طريق إحياء شبكات طرق القوافل القديمة.

(ج) التكامل والتعاون بين شركات الملاحة البحرية الإسلامية التي تغذي الخط الملاحي التجاري الذي يمتد من موانىء شرق آسيا وجنوبها الشرقي وجمهورية أندونيسيا إلى سنغافورة التي تمثل البوابة بين المحيطين الهادي والهندي

---

(7) ج. ع. ل. ش. أ: أمانة المواصلات والنقل البحري ـ دراسة تخطيط النقل على مستوى الجماهيرية ص 157 (طرابلس 1985).

ثم يخترق هذا الخط الملاحي المحيط الهندي حيث تتصل به الخطوط الفرعية من خليج البنغال والخليج العربي[8] وشرق إفريقيا وكلها تتجمع عند ميناء عدن ويخترق الخط باب المندب عبر البحر الأحمر وقناة السويس إلى البحر المتوسط ومضيق جبل طارق ليرتبط بخطوط المحيط الأطلسي إلى قناة بنما فالمحيط الهادي إلى شرق آسيا وذلك بالإضافة إلى الخط الملاحي التجاري الذي يخترق البحر الأبيض ماراً بميناء استانبول ومضيق البسفور ومضيق الدردنيل إلى ميناء أزمير وبحر إيجا إلى جزيرة كريت نحو الخط الرئيسي عند الإسكندرية.

(د) التكامل بين شركات النقل الجوي الإسلامية العربية لتنظيم وتحسين خدمات النقل الجوي عبر هذا النطاق الإسلامي الضخم ما بين المحيطين الهادي والأطلسي عبر المحيط الهندي والبحر المتوسط وذلك بالتوسع في خلق خطوط جوية جديدة ولا سيما نحو وسط آسيا من ناحية وإلى الغرب الإفريقي من ناحية أخرى لربط هذه المناطق الإسلامية النائية والتي في حاجة ماسة إلى تدعيم ربطها اقتصادياً وسياحياً مع باقي أجزاء هذا النطاق الإسلامي الضخم بفرعيه الإفريقي والآسيوي.

وهذا التحليل الجغرافي يؤكد على ثلاث حقائق هامة:

1 ـ أن هذا النطاق الإسلامي الذي يحتضن معظم إفريقيا شمال خط الإستواء ومعظم غرب ووسط وجنوب وشرق آسيا كبرى قارات العالم، يعتبر أهم وأضخم وأغنى نطاق جغرافي في العالم لما يمتاز به من تنوع فريد في الإنتاج الاقتصادي والإمكانيات الاقتصادية.

2 ـ إن الموقع الجغرافي الممتاز لهذا النطاق الإسلامي جعله يشرف على أهم المضايق والقنوات البحرية التي يمر بها أهم طريق تجاري بحري في العالم ما بين شرق آسيا والمحيط الهندي والبحر الأحمر وقناة السويس[9] إلى البحر

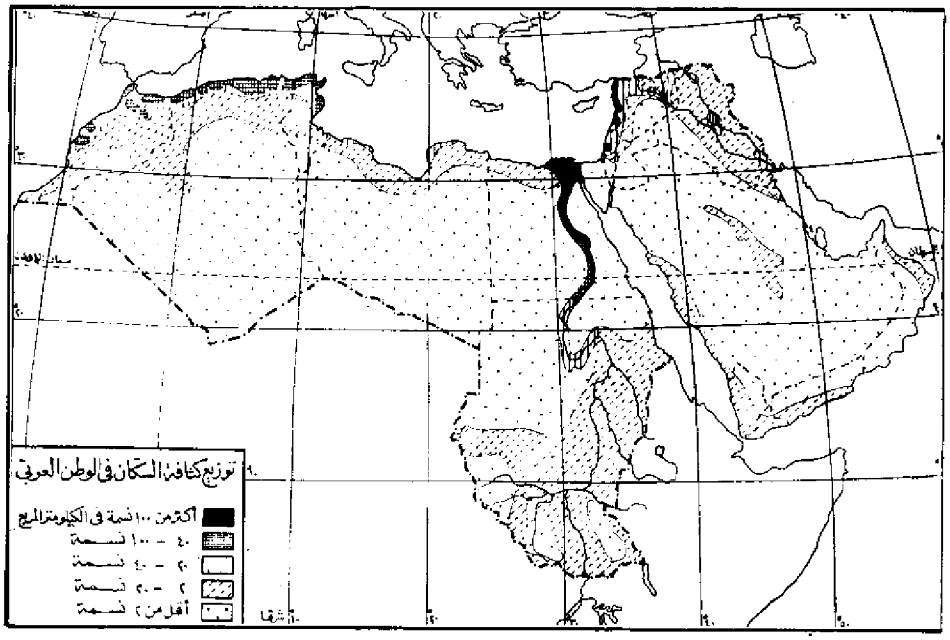
---

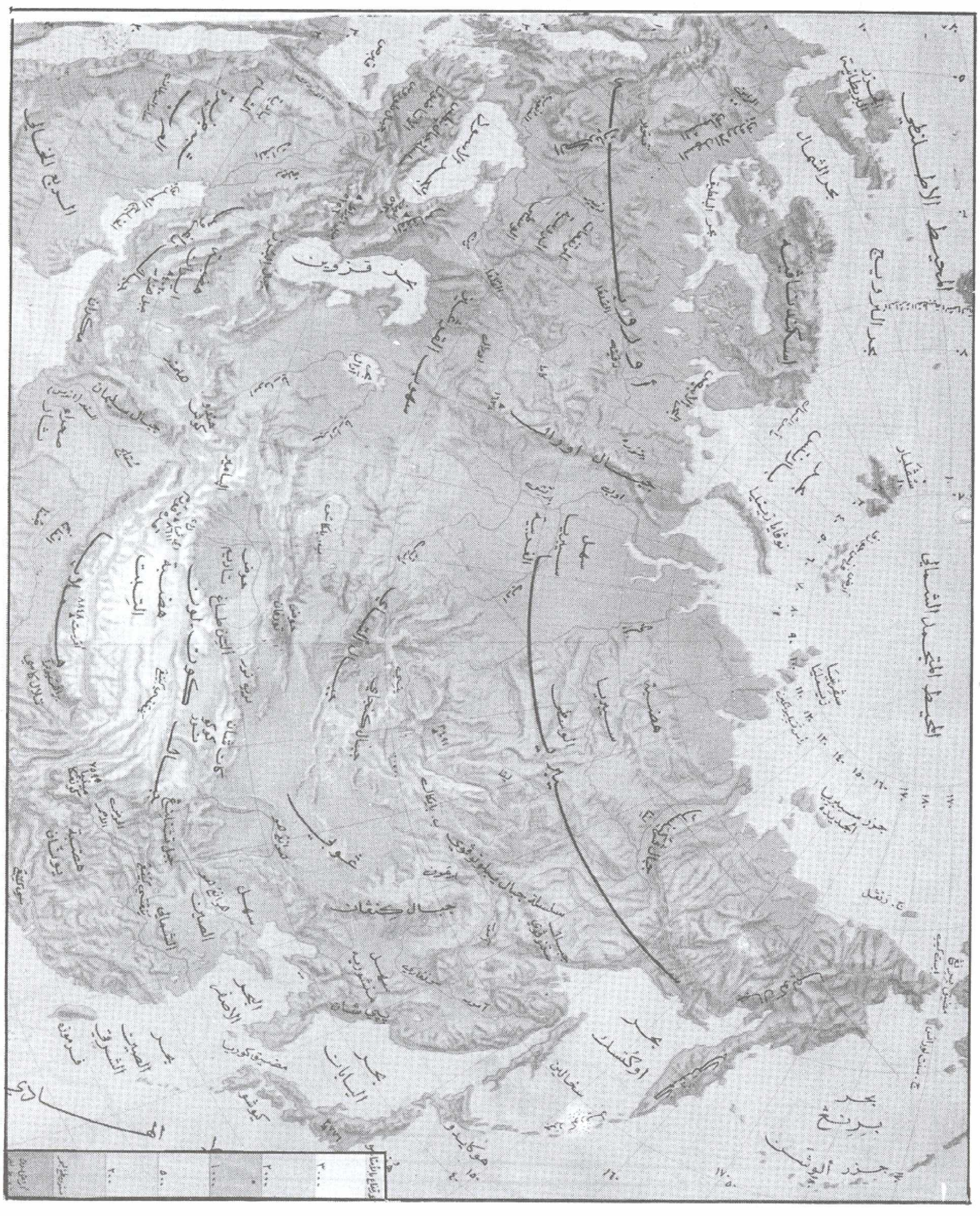
(8) د. محمد إبراهيم حسن: حوض الخليج العربي أهم حوض داخلي في العالم الإسلامي ـ مجلة كلية الدعوة الإسلامية العدد الرابع 87 م من ص 271 -272.

(9) مجلة الأكاديمية العربية للنقل البحري ـ مصر ـ المجلد 9 ـ العدد 17 يوليو 1983 م ص 12.

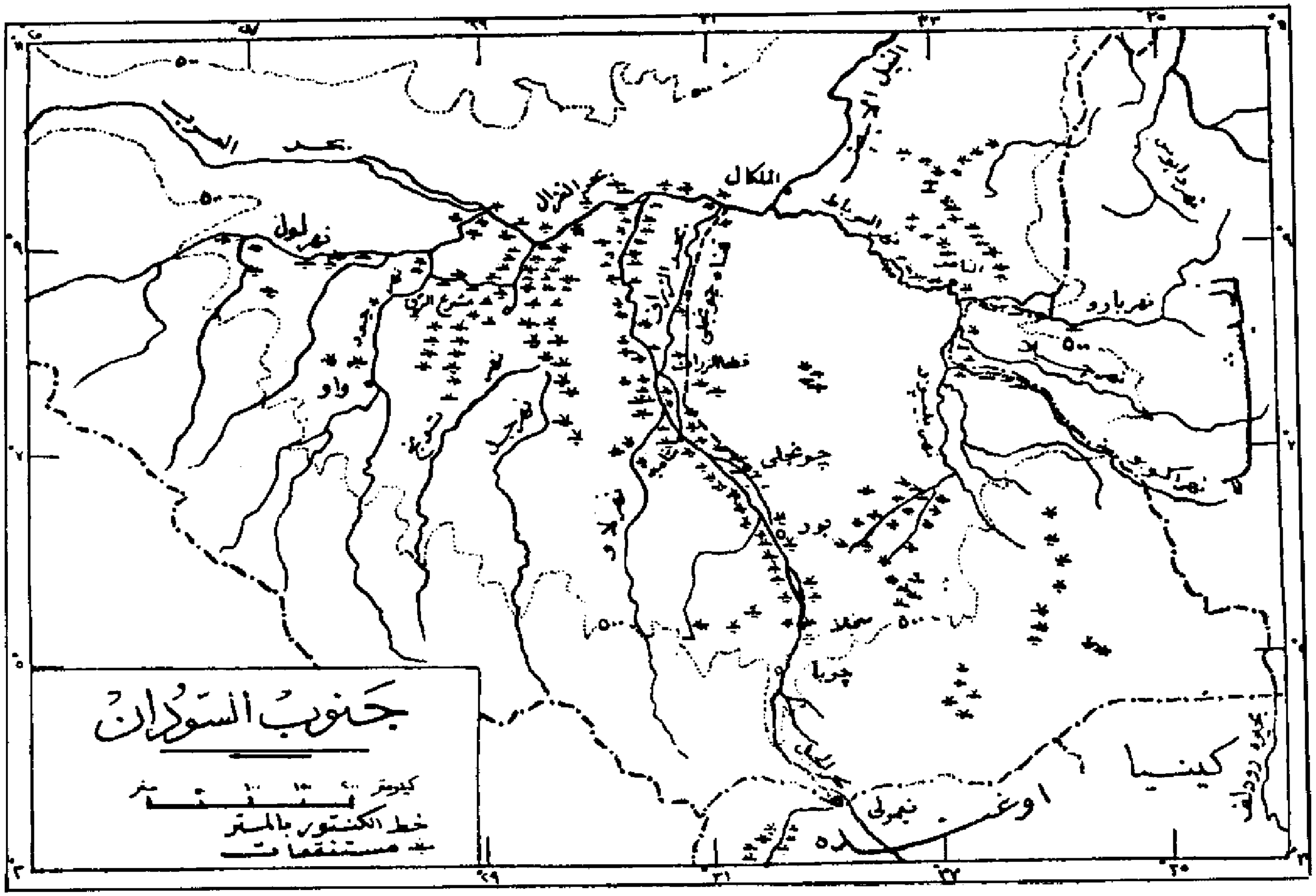
المتوسط والمحيط الأطلسي وقناة بنما فضلاً عن شبكات الطرق والسكك الحديدية وخطوط النقل الجوي التي أشرنا إليها سابقاً مما أعطى للإقليم ثقلاً عظيماً في المجال السياسي الاستراتيجي.

3 ـ إن التكتلات الإقليمية الحديثة في الوطن العربي ممثلة في اتحاد المغرب ومجلس التعاون العربي ومجلس التعاون الخليجي تبشر بقرب بزوغ الدولة العربية المتحدة التي ستكون قوة عالمية ضخمة بما لها من إمكانيات بشرية واقتصادية واستراتيجية هائلة ولا سيما في ظل تعاونها وتكاملها مع منظمة المؤتمر الإسلامي فيخلق أضخم وأهم سوق مشتركة في العالم.





حوض بحر آرال والأراضي المجاورة من النطاق الإسلامي الآسيوي الأوسط (1: 40.000.000).



نقلاً عن: دكتور محمد إبراهيم حسن: الزراعة والتوسع الزراعي في الجمهورية العربية المتحدة (من أبحاث جامعة الدول العربية - معهد الدراسات العربية العالية).

المراجع

1 ـ الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية:

(أ) أمانة المواصلات والنقل البحري (دراسة تخطيط النقل على مستوى الجماهيرية ـ طرابلس 85 م.

(ب) الأطلس الوطني.

2 ـ جمهورية مصر العربية: مصلحة الأرصاد الجوية ـ ملف أرصاد حلوان (أرقام غير منشورة 85 م).

3 ـ جمهورية مصر العربية ـ مجلة الأكاديمية العربية للنقل البحري ـ المجلد 9 (العدد 17 ـ يوليو 83 م).

4 ـ مجلة الوحدة الاقتصادية العربية: دراسة سوق الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية ـ سلسلة دراسات الأسواق (التبادل التجاري مع الأقطار العربية) عمان 1984 م.

5 ـ د. محمد إبراهيم حسن: دراسات في جغرافية الوطن العربي وحوض البحر الأبيض المتوسط ـ الإسكندرية 1989 م.

6 ـ محمد إبراهيم حسن: التكامل الاقتصادي بين المسلمين ـ مجلة كلية الدعوة الإسلامية ـ طرابلس ـ ليبيا (عدد خاص 1986 م).

7 ـ محمد إبراهيم حسن: حوض الخليج العربي ـ أهم حوض داخلي في العالم الإسلامي ـ مجلة كلية الدعوة الإسلامية ـ طرابلس ـ ليبيا (العدد الرابع 1987 م).

8 ـ د. محمد صبحي عبد الحكيم وآخرون: الوطن العربي أرضه وسكانه وموارده ـ القاهرة 1968 م.

9 ـ المؤتمر الأول لعلوم البيئة: (ج. ع. ل. ش. أ. ع) التصحر (سبها ـ 1990 م).

10 ـ King. L.C: The Marphology Of the Earth (London 1967).

11 ـ Librairie Generale Francaise: Atlas de poche (الطبعة السابعة 1976 م).

تراثنا الفلسفي
ودوره في صياغة مشروعنا الحضاري

الدكتور إبراهيم العاني
المعهد العالي لتكوين المعلمين
زليطـــن

تراثنا الفلسفي يمثل جزءاً هاماً من بنائنا الفكري وهويتنا الثقافية التي نحرص على بقائها، لأنها تحدد ملامح شخصيتنا الحضارية التي حاولت قوى كثيرة طمسها أو إلغاءها. فهو إذن حاضر معنا، لأننا نعيشه شئنا أم أبينا، غير أن هذا التراث ينتمي - زمنياً - إلى مرحلة مضت، وقد يكون من الصعب استرجاع ذات اللحظة الماضية في نطاق الحاضر: من هنا تنشأ المشكلة ويثور التساؤل: كيف نستطيع الجمع بين لحظة تنتمي إلى الماضي البعيد وأخرى تنتمي إلى الحاضر الجديد؟ أو كيف نقرأ مكونات هذا التراث على ضوء معطيات هذا العصر ومشكلاته؟.. ولسنا بصدد الخوض في المواقف المعروفة من هذه المشكلة، ولكننا نهدف إلى تقديم الدليل على حيوية تراثنا الفلسفي، وإمكانية مساهمته الفعالة في قضايا ومشكلات العصر.

فهذا العصر يطرح قضايا ومشكلات جديدة باستمرار: فيها الجوهري وفيها العرضي، فيها الأصلي وفيها الفرعي، فيضعنا أمام تحديات يومية، وتساؤلات

متوالية، تتطلب إجابات ومواقف حاسمة. فهل نستطيع أن نجد في تراثنا تلك الاجابات والمواقف أو بعضها على الأقل؟

سوف لن أتناول هنا إلا ما هو جوهري، سواء بالنسبة للتراث أم بالنسبة لقضايا العصر، ولذا سأركز على أهم المشكلات ذات الطابع العلمي والفلسفي والإنساني، والتي أثيرت في عصرنا وعلى موقف تراثنا منها، لنخلص بعد ذلك إلى النتائج التي تحدد موقع التراث في مشروعنا الحضاري الجديد، وترسم دوره في صياغة واقعنا الفكري والثقافي المتميز. وعلى هذا الأساس يمكن أن ينقسم البحث إلى ثلاثة محاور أو مواقف رئيسية هي:

1 ـ الموقف من العلم.
2 ـ الموقف من العقل.
3 ـ الموقف من الإنسان.

1 ـ الموقف من العلم:

.لعل النهضة العلمية هي أهم ما ميّز الحضارة الحديثة والمعاصرة. فمنذ أن زلزلت الأرض تحت أقدام الجمود الذي مثلته الكنيسة إثْر الاكتشافات العلمية الهامة التي قام بها كوبرنيل وغاليليه وغيرهما، ومسيرة العلم في تقدم مستمر وتطور ملحوظ بلغ غايته في النصف الثاني من هذا القرن. وأصبح العلم اليوم يطبع الحياة كلها بطابعه: الأفكار، المناهج، طرق التربية والتعليم، والتقنيات المتنوعة.. الخ، فلم يعد يستطيع إنسان أن يغلق بابه دون العلم ومنجزاته، لأنه سيجده قد اقتحم عليه الباب، بل وجالسه في غرفته دون أن يدري، يستوي في ذلك ساكن الكوخ أو ساكن القصر المشيد، ساكن الحضر أو ساكن البادية!.. فالطابع العلمي إذن أضحى سمة لا غنى عنها لكل من يريد أن يحيا عصره فعلاً.

ولو أردنا استنطاق التراث عن هذه القضية، لوجدنا أن الفلسفة الإسلامية كانت وثيقة الصلة بالعلم (تغذيه ويغذيها، وتأخذ منه ويأخذ عنها، ففي الدراسات الفلسفية علم وقضايا علمية كثيرة، وفي البحوث العلمية مبادىء ونظريات فلسفية، والواقع أن فلاسفة الإسلام كانوا يعتبرون العلوم العقلية جزءاً من الفلسفة، وقد

عالجوا مسائل في الميتافيزيقيا. ومن أوضح الأمثلة على ذلك كتاب (الشفاء) لابن سينا، وهو أكبر موسوعة فلسفية إسلامية. فإنه يشتمل على أربعة أقسام هي: (المنطق والطبيعيات والرياضيات والإلهيات. وفي الطبيعيات يدرس ابن سينا: علم النفس، والحيوان، والنبات، والجيلوجيا، وفي قسم الرياضيات يدرس الهندسة والحساب والفلك)[1].

واللافت للنظر أن فلاسفة الإسلام كانوا علماء وفلاسفة أيضاً، ومن بينهم علماء بارزون فالكندي عالم ـ ربما قبل أن يتجه إلى الفلسفة ـ وقد عني بالدراسات الرياضية والطبيعية وربط ربطاً وثيقاً بين الفلسفة وبين الرياضة، واجتهد في تطبيق الرياضيات في الفلك والطبيعة بل في الميتافيزيقا أيضاً، حيث حاول أن يبرهن على تناهي العالم ومحدوديته باستخدامه للمنهج الرياضي[2].

أما الفارابي فقد شكل العلم، بجوانبه النظرية والعلمية، محور اهتمامه. فلقد كانت له بحوث في الهندسة والميكانيكا ـ أو علم الحيل ـ كما كان يدعي، كذلك اهتم بشكل خاص بعلم الموسيقى وتحليل الأصوات. وكتابه (الموسيقى الكبير) يشكل علامة بارزة في العصر الوسيط، حيث ترجم إلى اللاتينية وكان له تأثير ملحوظ على تطور هذا العلم.

غير أن أكثر ما يستوقفنا عن الفارابي هو اهتمامه بالمنهج، وكلنا يعلم أن المنهج هو ما ميز النهضة العلمية والفلسفية الحديثة والمعاصرة منذ أن كتب ديكارت مقاله الشهير في المنهج. وقد آمن الفارابي بضرورة أن يكون للبحث العلمي منهج محدد وثابت يقوم على أسس وأدوات تمكنه من أن يصل إلى النتائج الصحيحة المطلوبة التي هي غاية كل باحث أو عالم. ولتكوين مثل هذا المنهج لا بد للعالم من نظرة شاملة على مختلف العلوم السائدة في عصره، حتى يتثبت من

---

(1) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه)، ج 2. ص 160 دار المعارف مصر ـ 1983 م.

(2) انظر بشكل خاص (رسالة الكندي في تناهي جرم العالم)، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ج 1، ص 139، تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط 2، دار الفكر العربي، القاهرة 1978 م.

الأرضيـة التي ينطلق منهـا أولاً، ولكي يعرف طبيعـة كل علم والمنهـج الخاص بـه ثـانياً، ولعـل هذا هـو الأساس الـذي انطلق منه الفـارابي لتـأليف كتـابـه (إحصـاء العلوم)، ثم تصنيف العلوم في كتـابه (التنبيـه على سبيل السعـادة)، لأن الفـارابي أدرك أهمية هذا التصنيف وصلته بالمنهـج العلمي، حيث يقول في ذلـك: (وينتفع بما في هذا الكتـاب ـ إحصاء العلوم ـ لأن الإنسـان إذا أراد أن يتعلم علماً من هـذه العلوم وينظر فيه، علم على ماذا يقدم وفي ماذا ينظر، وأي شيء سيفيد بنظره، ومـا غنا ذلك وأي فضيلة تنال به. ليكون إقدامه على ما يقدم عليه من العلوم على معرفة وبصيرة لا على عمى وغـرر. وبهـذا الكتـاب يقـدر الإنسـان على أن يقـايس بين العلوم، فيعلم أيهـا أفضـل وأيهـا أنفـع وأيهـا أتقن وأوثق وأيه ا أوهـى وأوهن وأضعف)[3].

فـالفارابي هنـا، يشير من جهـة إلى ضرورة المعـرفة العلميـة الحقة، وذلـك بـإدراك الخصائص الـذاتية لكـل علم، ويشير من جهـة أخرى إلى ضـرورة الترابط الموجود بين العلوم، (لأن الباحث لا يمكن أن ينفذ بفكـره في علوم العصر دون أن تكون لديه فكرة تكاملية عن الترابط الموجود بين هذه العلوم واشتقـاقها بعضهـا من البعض الآخـر على النحو الـذي أنجزه الفـارابي)[4]. وهو يـركز أيضـاً على القيمـة العمليـة لتصنيف العلوم واحصائهـا، إلى جانب القيمـة النظريـة، بقولـه (وينتفـع) وذلك أمر هام يبين فيه فيلسـوفنا وجـه الارتباط بين الجـانب النظري والتـطبيقي في مجال العلم، بالإضافة إلى دوره في تحقيق كل ما هو نافع وضروري للإنسان.

قضية أخرى يمكن أن تثـار ونحن بصدد مـوقف التراث من العلم، وهي دور الفـلاسفة المسلمين في تـأسيس العلم التجريبي وهـو الركيـزة الأساسيـة التي قـام ويقوم عليها العلم الحديث.

فقـد لاحظ أبـو الـريحـان البيـروني (ت 440 هـ)، وهـو من أعـظم العلمـاء

(3) الفارابي: إحصاء العلوم، ص 53-54، تحقيق: د. عثمان أمين، ط 3، القاهرة 1968 م.

(4) انظر د. محمد علي أبو ريان: تصنيف العلوم بين الفـارابي وابن خلدون، مجلة عالم الفكـر ص 97، الكويت، 1978 م.

الموسوعيين المسلمين، حينما كان في الهند، أن لدى الهنود علماً جزئياً على درجة لا بأس بها من التقدم ـ أبحاث متناثرة في الطب والرياضيات والفلك ـ ولكن لا يربط بينها رباط علمي أو منهجي، بينما اليونان على العكس من ذلك، لديهم نظرية في العلم (نظرية البرهان) ولكن لا يوجد لديهم هذه الأعداد الكبيرة من أبحاث الهنود في مختلف العلوم(5).

وكانت ملاحظة البيروني تلك من الدقة بمكان؛ لأنها بقدر ما أوضحت افتقار الهنود إلى المنهج وانشغالهم بالعلم الجزئي، أوضحت افتقار اليونان إلى التجربة وانشغالهم بالعلوم النظرية وآلتها البرهان. وكان أن توصل البيروني إلى المنهج الذي يجمع بين علوم الهنود وعلوم اليونان، ألا وهو المنهج التجريبي الاستقرائي، الذي كان من أهم مميزات العلم العربي الإسلامي قديماً.

ويؤكد سارتون ملاحظة البيروني تلك بقوله: (إن اليونانيين كانوا متخلفين من الناحية التجريبية، وإذا كان أطباؤهم مالوا إليها بحكم الصناعة، فإن الروح التجريبية لم تنشأ إلا بتأثير الكمويين وعلماء البصريات من العرب)(6).

فعالم البصريات الشهير ابن الهيثم (ت 430 هـ) يشرح منهجه أو طريقته الاستقرائية فيقول: (نبتدىء البحث باستقراء الموجودات وتصفح أحوال المبصرات، وتمييز خواص الجزئيات. ونلتقط ما يخص البصر في حال الابصار، وما هو مطرد لا يتغير وظاهر لا يشتبه من كيفية الاحساس. ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدرج والتدريب مع انتقاد المقدمات، والتحفظ من الغلط في النتائج، ونجعل غرضنا في جميع ما نستقريه ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى)(7).

فالتجربة هي الأساس المتين الذي اعتمد عليه العلماء المسلمون، وعن

---

(5)د. سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 354، ط 2، دار المعارف مصر 67 م.

(6) جورج سارتون: تاريخ العلم والأنسنة الجديدة، ص 165، ترجمة: إسماعيل مظهر، دار النهضة العربية، مصر 1961 م.

(7) قدري حافظ طوقان: العلوم عند العرب، ص 91، الألف مصر، دار مصر.

طريقه تمكنوا من استخراج العلة من المعلول، والمجهول من المعلوم وانتهوا إلى عدم التسليم بما لا يثبت من غير تجربة.

ولعل سر نجاح ابن سينا وشهرته الواسعة في عالم الطب يعود إلى تطبيقه لهذا المنهج التجريبي. أليس هو القائل: (وتعهدت المرضى فانفتح عليَّ من المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يُوْصَف[8].

ولو تساءلنا عن العوامل التي غذت هذه الروح العلمية عند المسلمين، لوجدناها كامنة في الإسلام ذاته. فلقد وجد الفلاسفة والعلماء المسلمون القرآن الكريم يحثهم على طلب العلم وضرورة تحصيله في آيات كثيرة، ومنها قوله سبحانه: ﴿**يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات**﴾ [المجادلة: 58] وقوله تعالى: ﴿**قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون**﴾ [الزمر: 9]. بل إن من الأمور ذات الدلالة على أهمية العلم في القرآن الكريم، هو ورود مصطلح العلم فيه أكثر من مائة مرة!.. فكان تجاوب فلاسفتنا مع هذه الدعوة القرآنية عظيماً وبناء، تجلت ثماره في تلك الانجازات العلمية الهامة التي قدموها للبشرية.

2ـ الموقف من العقل:

العقلانية سمة ميِّزت الفلسفة الإسلامية، ووجهت كثيراً من مباحثها الفكرية والاخلاقية والاجتماعية. ليس عند أصحاب التفكير الفلسفي الخالص، كالكندي والفارابي وابن رشد مثلاً، بل عند المتكلمين أيضاً. بل لم ينجُ من ذلك حتى التصوف الذي عرف في جميع الحضارات بأنه معارض للنزعات العقلية والمنطقية، بسبب اعتماده على التجربة الشعورية والوجدانية وما يتفرع عنهما، لكننا نجد في الحضارة الإسلامية تياراً هاماً حاول (عقلنة) التصوف، فنشأ ما يسمى بالتصوف الفلسفي أو العقلي، تمثل بشكل واضح عند السهروردي ومحيي الدين بن عربي، وبشكل أقل عند الفارابي وابن سينا.

ولعل أبرز من تبنى التيار العقلي من المتكلمين هم المعتزلة، الذين نظروا

(8) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج 2، ص 3، المطبعة الوهبية، مصر 1883 م.

إلى مسائل العقيدة، وقضايا العالم والإنسان نظرة عقلية تستند إلى الشرع. فالتوحيد مثلاً، يقتضي أن ننفي عن الله كل شبهات التعدد التي يؤدي إليها القول بأن الصفات معانٍ قائمة بالذات(9).

وكذلك فإن التنزيه يقتضي أن ننفي عن الله كل مشابهة بينه وبين مخلوقاته، انطلاقاً من الآية الكريمة: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى: 11]. أما الصفات البشرية التي تصادفنا في القرآن الكريم، فهم يرون أنها من باب المجاز والاستعارة، ولذا يجب تأويلها بما ينفي التشبيه الصارخ الذي أغرق فيه المشبّه. فيكون معنى اليد في الآية: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ [الفتح: 10]، هو القدرة والنعمة، وليس يداً كالأيدي لما يترتب على ذلك من تجسيم، والعرش والجلوس عليه في الآية: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه: 5]، هو تعبير عن الملك والسلطان الإلهي، وكذلك الوجه في الآية ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ [الرحمن: 27]، دلالة على الذات الإلهية(10).

وهكذا استعمل المعتزلة العقل والنقل، ليبقى مبدأ التوحيد الإسلامي بريئاً من كل شوائب التعدد أو التجسيم.

وفي قضايا العالم والإنسان انعكست نظرتهم العقلية واضحة، مثل موقفهم من السببية وتأكيدها في المجال الطبيعي والإنساني، ومال بعضهم ـ كالجاحظ ـ إلى القول بالطبائع الثابتة للأشياء. بمعنى أن هناك خصائص معينة للموجودات الطبيعية لا يمكن أن يتخلى عنها، وإلا أصبحت موجوداً آخر مختلفاً عن الأول كل الاختلاف(11).

والحق أن علم الكلام في جملته هو محاولة لصياغة أسس العقيدة، ومناقشة

---

(9) في تفصيل رأي المعتزلة انظر (مقالات الإسلاميين) للأشعري، ج 1 ص 247، ط 2، القاهرة 1968 م.

(10) انظر زهدي جار الله: المعتزلة، ص 83-86، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1974 م.

(11) في تفصيل رأي أصحاب الطبائع، أنظر: النيسابوري: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص 133، تحقيق: د. معن زيادة ـ د. رضوان السيد، معهد الإنماء العربي، طرابلس، ليبيا، 1979 م.

المشكلات المتفرعة عنها عقلياً، بإقامة الأدلة والبراهين. وإذا كان قد اتخذ طابع الدفاع والجدل مع المخالفين وتفنيد آرائهم بالحجة والبرهان، كما يتضح من تعريفه بأنه (علم الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية)[12]، فإنه سيتحول شيئاً فشيئاً إلى (علم باحث عن الأعراض الذاتية للموجود من حيث هو على قاعدة الإسلام)[13]. أي أنه سيتحول إلى فلسفة تبحث في حقائق الموجودات انطلاقاً من التصور الإسلامي، وبذا يخرج عن كونه مجرد دفاع ـ أيّاً كان حجم ذلك الدفاع وأهميته ـ إلى فلسفة شاملة، تبحث في العالم وقضاياه ومشكلاته من منظور إسلامي خالص. وبذا يكون هذا العلم قد مهد الطريق إلى أصحاب النظر الفلسفي المحض.

فعند الفلاسفة يعتبر الموقف من العقل والسير على هدى أحكامه جزءاً من طبيعة الفلسفة، ولكم جاهد الفلاسفة المسلمون لتأكيد وجهة النظر العقلية والدفاع عنها في وجه تيارات كانت ترفض العقل كلياً، أو تقبله جزئياً، فكان الهجوم على العقل والسائرين على هديه، يحمل في طياته دفاعاً عن الجهل، ونكوصاً عن ركب الحضارة الذي بزغ مع فجر الإسلام، وتبريراً للاستبداد الذي أشاع الخرافة والجهل والخنوع لكي يسلس قياد الناس، ويذهلوا عن مآسيهم ومظالمهم، حتى وإن تقنع هذا الموقف بقناع الدفاع عن النص الديني والاحتماء به.

ولئن تجلّى موقف الفلاسفة العقلي في العديد من المسائل العلمية والمعرفية والاجتماعية وغيرها فإنه تجلّى ـ قبل كل شيء ـ في اثبات ضرورة الفلسفة ومشروعية التفلسف، وهو أمر لا بد منه في وسط يُشير بأصابع الاتهام والشك للفلسفة والمشتغلين بها.

فهذا الكندي يرى أن الناس جميعاً لا بد لهم من موقف فلسفي، إن أرادوا الحصول على قدر من التفكير السديد. وحتى خصوم الفلسفة مضطرون للتفلسف

---

(12) د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، ص 54، ط 8، دار المعارف مصر، 1981 م.

(13) الجرجاني: التعريفات، ص 163، طبع الحلبي، القاهرة، 1938 م.

شاءوا أم أبوا. . لأنهم إن رفضوا الفلسفة وجب عليهم تعليل موقفهم والبرهنة عليه. وإعطاء العلة والبرهان هو من طبيعة الفلسفة[14].

أما ابن رشد، فيرى أن النظر الفلسفي واجب شرعاً، ذلك لأن الفلسفة لو تعمقنا معناها (ليست شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع)[15]، وذلك في رأيه عَيْنُ ما دعا إليه الشرع، فإن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل ومعرفتها به، وهو واضح في أكثر من آية من كتاب الله، مثل قوله تعالى: ﴿**فاعتبروا يا أولي الأبصار**﴾ [الحشر: 2]. وقوله سبحانه: ﴿**أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء**﴾ [الأعراف: 185]. ويرى ابن رشد في هذه الآية نصاً يحث على النظر في جميع الموجودات[16] والمقصود بالنظر هنا هو الرؤية العقلية البرهانية وهي جوهر الفلسفة.

ولعل تلك النقطة هي التي انطلق منها ابن رشد لاستجلاء أسس الاتفاق بين الفلسفة والدين قائلاً: (إذا كانت هذه الشرائع حقاً، وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له)[17].

إن الموقف العقلي لابن رشد ولمن سبقه من فلاسفة الإسلام، لا بد أن يكون قد انطلق من أرضية اعتقادية وثقافية معينة، نستطيع أن نقرر هنا أنها إسلامية قرآنية قبل كل شيء. فلقد كان القرآن الكريم هو المحرك للعقلية الإسلامية كي تقوم بالبحث والنظر واكتشاف القوانين التي تحكم هذا العالم، بل ومعرفة الله وادراك عنايته المحيطة بجميع الأشياء.

فالخطاب القرآني كان موجهاً باستمرار لقوم يعقلون، ولأولي الألباب،

---

(14) راجع الكندي: كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ص 36، ضمن (رسائل الكندي الفلسفية، ج 1).

(15) ابن رشد: فصل المقال، ص 24، تقديم وتعليق: د. أبو عمران الشيخ، وجلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982 م.

(16) المصدر نفسه، ص 24.

(17) المصدر نفسه، ص 33.

ولأصحاب الفكر النير والفطرة السليمة، وليس لأناس صودرت عقولهم، واضطربت أذهانهم، وشُلّ تفكيرهم. قال تعالى: **﴿كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون﴾** [البقرة: 242]، وقال سبحانه: **﴿فاقصص القصص لعلهم يتفكرون﴾** [الاعراف: 176]، وقوله: **﴿وما يذكر إلا أولو الألباب﴾** [البقرة: 269]، وغير ذلك من الآيات الكثيرة التي تؤكد دور القرآن في تغذية العقل المسلم واطلاق قدراته الكامنة لاكتشاف حقائق الأشياء. ناهيك عن الآيات الأخرى التي تحث على العلم المؤيد بالبرهان، والبعد عن الأهواء والظنون والتقليد وغيرها من الصفات التي تفسد صفاء العقل أو تعمل على تحجره.

وما دام العقل والعقلانية هي سمة ميزت العصر الحديث، وكانت سبباً قوياً في دفعه خطوات إلى الأمام، وحل الكثير من مشكلاته التي استعصت قروناً طويلة، فإن إضاءة هذا الجانب من تراثنا الفلسفي تعطي هذا التراث حضوراً معاصراً وبناءً.

3 ـ الموقف من الإنسان:

كان الإنسان ـ وما زال ـ محوراً لاهتمامات الفلاسفة والمفكرين. غير أن الباحثين الغربيين قد درجوا على اعتبار عصر النهضة الحديثة Renaissance، هو عصر الإنسان في شتى مجالاته العلمية والأدبية والفلسفية، وأن العصور الماضية ـ باستثناء اليونانية منها والرومانية ـ هي عصور طمست فيها شخصيته، واستلبت ارادته، وصودرت حريته، وهم يخصون الفكر الإسلامي والحضارة العربية الإسلامية بقدر غير قليل من النقد، لأنها أهملت مبحث الإنسان، أو أنها جعلته مستسلماً للغيب والقدر، وأسيراً لجبرية لا يجد منها مفراً.

والحق أن في هذا الرأي كثيراً من التجني الناجم ـ بالتأكيد ـ عن عدم الإلمام بحقيقة موقف المفكرين المسلمين من قضايا الإنسان الأخلاقية والسياسية والاجتماعية. فلو رجعنا إلى القرآن الكريم ـ وهو الملهم الأول لفلاسفة المسلمين ومفكريهم ـ لوجدناه يقدم صورة ايجابية مشرقة للإنسان تهدف إلى تحريره من نير العبودية، وتتوجه كأشرف وأكرم المخلوقات في هذا العالم **﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾**

[الاسراء: 7]، وتجعله حامل الأمانة: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان﴾ [الأحزاب: 72] وهو خليفة الله في هذه الأرض: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾ [البقرة: 30].

وإنسان يكرمه الله هذا التكريم، ويجعله حاملاً للأمانة، وخليفته في هذه الأرض، لا يمكن أن يكون مسلوب الإرادة عديم الاختيار، لا يملك من أمره شيئاً، كما توهم الجبريون. الحرية إذن قيمة كبرى من قيم الإسلام، فلا عجب أن رأيناها محل نظر وصراع واختلاف جاد بين المفكرين المسلمين. وباستثناء الجبرية الصريحة، فإن أغلب الفلاسفة والمتكلمين كانوا أنصاراً لمبدأ الحرية والاختيار الإنساني، وإن تفاوتوا في قربهم أو بعدهم من هذا المبدأ. المعتزلة كانوا أنصار الاختيار الكامل، والأشاعرة رغم عدم قولهم بالاختيار ولجوئهم إلى الكسب، فإنهم لم يقولوا بالجبر الصريح، وهو موقف يمثل رفضاً ظاهرياً للجبر على الأقل!

أما الفلاسفة المسلمون فيقولون بالحرية الإنسانية، وهم يرتبون عليها فلسفتهم الأخلاقية. يقول الفارابي: (الخير في الحقيقة ينال بالاختيار والإرادة، وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار)[18]. أي أن معيار الفعل الخير والشرير هو الإرادة والاختيار. والإنسان قادر على توجيه أفعاله نحو الخير أو نحو الشر، ولذا فهو يتحمل مسؤوليتها، وهو أمر إيجابي يعزز ثقة الإنسان بنفسه ويقتضي منه أن يكون على بصيرة من أمره.

والإرادة عند مسكويه (ت 421 هـ) هي التي تميز العمل الخلقي سواء كان خيراً أم شريراً. (فالخيرات هي الأمور التي تحصل للإنسان بإرادته وسعيه في الأمور التي لها أوجد الإنسان ومن أجلها خلق، والشرور هي الأمور التي تعوقه عن هذه الخيرات بإرادته وسعيه أو كسله وانصرافه)[19].

---

(18) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 97، تحقيق د. ألبير نادر، ط 5، دار المشرق، بيروت، 1985 م.

(19) مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص 12، مطبعة صبيح، القاهرة، 1968 م.

فالخير إذن هو العمل لتحقيق الغايات التي من أجلها خلق الإنسان، والشر هو كل العوامل التي تعوق سبيل الخير، بالسعي والإرادة أو بالكسل والتهاون. أي أن مسكويه يشدد كثيراً على قيمة العمل وارتباطه بالإرادة، وهذا ينعكس دون شك على الجانب العملي من فلسفته الخلقية.

ولا يقتصر مفهوم الحرية على رسم الجانب الخلقي، لكنه يحمل أبعاداً سياسية متجاوزاً موانع العصبية العرقية أو الدينية أو الفكرية، ومؤسساً لدعائم التسامح الديني والإخاء الإنساني والحرية الفكرية. ولذا تحدث الفارابي عن (مجتمع المعمورة) الذي تتعاون فيه الأمم على بلوغ السعادة[20] بينما غاب ذلك عن افلاطون الذي بقي في تفكيره السياسي أسيراً للتجربة اليونانية في دولة المدينة، ولنظرتها المشوبة بالتعصب والاستعلاء على الشعوب الأخرى!

وحسبنا موقف الفلاسفة المسلمين من الحرية لنتبين مكانة الإنسان وقيمته وما يمكن أن يقدمه تراثنا الفلسفي لإنسان اليوم الذي كبلته القيود وأرهقته المعاناة.

هذه مواقف فلسفية من مشكلات هامة شغلت الفكر الإنساني زمناً طويلاً، وأحسب أنها تقدم لتلك المشكلات إجابات واضحة ومحددة، مما يدل على حيوية تراثنا وقدرته على النفوذ إلى حياتنا المعاصرة ودفعها إلى الأمام. هذا إذا قرأناه بعيون معاصرة تستوحي من الماضي ما يعين على فهم الحاضر واستشراف المستقبل.

---

(20) الفارابي: المصدر السابق، ص 118.

الحياة العلمية والثقافية في الأندلس في العصور الوسطى

الأستاذ مفتاح محمد دياب
جامعة ناصر

نعمت الأندلس تحت ظل الحكم العربي الإسلامي بفترات رخاء واستقرار سياسي وثقافي وعلمي لعدة قرون، على الرغم من وجود بعض الفتن والثورات الداخلية بين الحين والحين وشهدت تلك الأرض نوعاً من التسامح - خاصة التسامح الديني - بين السكان لم تشهده اسبانيا قبل العرب بعد نزوحهم عنها.

وكانت أعظم فترة ازدهرت فيها العلوم والآداب والفنون والصناعات والزراعة وغيرها هي فترة حكم عبد الرحمن الناصر وابنه الحكم المستنصر. وبلغت مدن اسبانيا خاصة قرطبة وغرناطة وطليطلة، شهرة عالمية في مجال العلوم والأدب نافست فيها أكبر مراكز الشرق العربي والإسلامي الحضارية كبغداد ودمشق والقاهرة وسمرقند وغيرها. وكانت الإدارة العربية الإسلامية على قدر عظيم من الدقة في التنظيم الإداري والاقتصادي وغيرها في الدولة العربية في اسبانيا في ذلك الوقت وانتشرت المصانع في أكثر المدن الأندلسية. تلك المصانع التي تقوم بصناعة

الأقمشة والملابس والأحذية وصناعة الحديد والنحاس والمعادن الأخرى كالذهب والفضة والرصاص والزئبق.

وجلب العرب الفاتحون معهم إلى تلك الديار العديد من أنواع المزروعات والتقنية الزراعية التي لم تعرفها اسبانيا قبل قدوم العرب إليها مثل حفر قنوات الري وإدخال زراعة الكروم والحنطة السوداء وأشجار الزيتون والنخيل وأشجار التوت لتربية دودة القز للحصول على الحرير الطبيعي، وقصب السكر، والأرز، والهليون، والسبانخ وغيرها من المزروعات الأخرى، كما أنهم ـ العرب ـ أدخلوا معهم زراعة العديد من أنواع الفاكهة التي لم تعرفها اسبانيا مثل الرمان والبرتقال والمشمش والخوخ، والبرقوق والتين والليمون[1].

وبفضل تطبيق نظام اقتصادي دقيق موجه توجيهاً سليماً، كان دخل قرطبة وحدها أعلى من دخل جميع دول العالم المسيحي اللاتيني، وكان هذا الدخل يستخدم في نفقات الجيش والنفقات العامة وثلثه الآخر للاحتياطي[2].

وفي الجانب الثقافي فقد انتشرت المكتبات في جميع البلاد الأندلسية. وكانت هذه المكتبات تحتوي على آلاف الكتب التي كانت تنقل إليها من كل مكان من العالم الإسلامي. وبكلمة موجزة فإن اسبانيا أو الأندلس لم تنعم ـ كما قال المستشرق ستانلي لين بول ـ «طوال تاريخها بحكم رحيم، عادل، كما نعمت به في أيام الفاتحين العرب».

ازدهرت العلوم والآداب في الأندلس كما ازدهرت في المشرق الإسلامي، وبلغت الحياة العلمية والثقافية ذروتها في عصر عبد الرحمن الناصر ـ حكم من 300 هـ ـ 350 هـ وابنه الحكم المستنصر ـ حكم من 350 هـ ـ 366 ـ الذي كان مثقفاً شغوفاً بالقراءة، محباً للعلوم والعلماء ومكرماً لهم، وجمع من الكتب في مكتبة قصره ما يزيد على 400.000 مجلد في مختلف فروع العلوم والآداب تحصل عليها من كل

---

(1) جاك س. ريسلر. الحضارة العربية. ترجمة غنيم عبدون. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، (د. ت) ص 153.
(2) نفس المصدر، ص 152.

مكان في العالم الإسلامي، وكانت قرطبة عاصمة الأندلس في قمة المجد العلمي والثقافي مع بقية المدن الأخرى مثل اشبيلية وغرناطة وطليطلة وبلنسية وغيرها، حيث كانت هذه المدن تشارك قرطبة الازدهار وخرج منها علماء بارزون في مختلف فروع العلم والمعرفة. وفي فترة حكم الحكم المستنصر بلغت جامعة قرطبة مرتبة عالية لم تبلغها أي مؤسسة علمية في العالم في ذلك الزمان، بالإضافة إلى المدارس التي أقامها الحكم في كل مكان من مدن الأندلس، حتى أن بعض المؤرخين ذكروا أنه لم يوجد فرد في الأندلس لم يعرف القراءة والكتابة، بينما كانت أوروبا في ذلك الوقت غارقة في ظلام الجهل باستثناء بعض الرهبان ورجال الكنيسة. وقد بلغ عدد المدارس من الكثرة حتى أن قرطبة وحدها احتوت على أكثر من سبع وعشرين مدرسة تقوم بتعليم أبناء البلاد مجاناً وحوت غرناطة وطليطلة وإشبيلية ومرسية وغيرها على مدارس ذات مستوى عال من التعليم. وكانت هذه المدارس تعلم العلوم المختلفة كعلم الفلك والمنطق والجغرافيا والطب والنحو والطبيعة والكيمياء والتاريخ الطبيعي والزراعة وغيرها من العلوم الأخرى. ومارس العرب في اسبانيا الاشتغال بالعلوم الرياضية من جبر وهندسة وحساب ونحوه، ومن الأندلس انتقلت هذه العلوم، خاصة الرياضيات والأرقام والصفر إلى أوروبا عن طريق الترجمة وعن طريق بعض الأوروبيين الذين قدموا إلى الأندلس للأخذ من علومها وآدابها وفنونها مثل جريرت الذي أصبح فيما بعد البابا سلفستر الثاني، حيث تعلم العلوم الرياضية في الأندلس ونقل الكثير من المعارف العلمية خاصة الرياضيات إلى أوروبا[3].

لقد لعب الأندلس دوراً مهماً وعظيماً في كثير من مجالات البحث العلمي في فروع متعددة من العلوم، خاصة الطب والفلك والرياضيات، وعن طريق هذه البحوث والابتكارات والاختراعات التي قدمها علماء الأندلس في مختلف العلوم البحتة والتجريبية تمكن علماء أوروبا من الاطلاع على المعارف العلمية التي لم يعرفونها من قبل. وكانت تلك المعارف والمعلومات هي الأساس الذي بنى عليه

(3) ل. أ. سيديو. تاريخ العرب العام. ط 2. ترجمة عادل زعيتر. القاهرة: عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1969، ص 271.

الأوربيـون عصر النهضة الأوروبية والحضارة الحديثة.

ولم يكن تأثير الحضارة الإسلاميـة في الحياة الفكـرية لأوروبـا مقصوراً على العلوم البحتـة والتجريبية، بل تعـداه إلى الفلسفة والأدب، خـاصة الشعـر واللغة، حيث ظهـر عدد كبيـر من الفلاسفـة الأوروبيين الـذين درسـوا الفلسفـة الإسـلاميـة ونهجوا منهجها. خاصة فلسفة ابن رشد وابن طفيل من فلاسفة الأندلس.

وقد ساعد على ازدهار العلوم والفنون والأدب في الأندلس عـدة عوامـل منها تشجيع الخلفاء والأمراء والحكام والأغنياء للعلم والمشتغلين به، وحب الأندلسيين للقراءة وشغفهم باقتناء الكتب مهما كانت الحالة المادية لأفراد المجتمع الأندلسي، وانتشـار حلقـات العلم في المسـاجـد والجـوامـع، وانتشـار المـدارس بـأنـواعهـا والجامعات والمؤسسات الثقافية كالمكتبات بأنواعها العامة والخاصة حيث انتشرت المكتبـات في جميـع مـدن الأنـدلس وبشكـل كبيـر جـداً، حتى أن بعض المـدن الأندلسية كانت تحتوي على أكثر من سبعين مكتبة عـامة، ولم يخـل بيت أندلسي من مكتبـة خاصـة عظيمـة أو مجموعـة من الكتب على الأقل وسـاعـد على انتشـار الكتب على مدى واسع في بلاد الأندلس كثرة الوراقين الذين كانوا ينسخون الكتب ويبيعونها للناس. وقد اشتهرت معظم مدن الأندلس بهذه المهنة. وكانت قرطبة في المقدمة في هذا المجال حيث كثرت فيها محلات الوراقـة التي كانت تضم العـديد من ناسخي الكتب الذين كانوا يتلقون رواتب ثابتة ومرتفعة في كثير من الأحيـان من أصحاب هذه المحلات. وقد قدر أن ما كان ينتج في قرطبة وحدها من الكتب كـان مـا بين ستين وثمـانين ألف كتـاب في السنـة[4] والعـامـل الهـام في انتشـار الكتب والمكتبات ثم في ازدهار العلوم والآداب كـان وجود صنـاعة الـورق أو الكاغـد في بعض المدن الاسبانية خصوصاً مدينـة شاطبـة التي اشتهرت بهـذه الصناعـة ويعتبر ورقها من أجود أنواع الورق.

لقد تعلمت أوروبا كل ما في وسعها أن تتعلمه من العلوم والفلسفة الإسلامية

---

(4) خوليان ريبيرا. التربيـة الإسلاميـة في الأندلس تـرجمة الـطاهر أحمـد مكي القاهـرة: دار المعارف، 1981، ص 271.

التي كانت في قمة ازدهارها حوالي القرن الثاني عشر الميلادي قبل أن تتمكّن من إحراز أي مزيد من التقدم في هذه المجالات. إن العرب لم يكونوا مجرد نقلة لعلوم اليونان والهنود والفرس وغيرهم، بل كانوا حملة لشعلة العلم، ومبدعين، حافظوا على العلوم التي نقلوها ودرسوها. ثم بعد استيعابها وسعوا آفاقها وأضافوا إليها اختراعاتهم واكتشافاتهم وإبداعاتهم في كافة العلوم. فكانت إنجازاتهم التي قدموها للإنسانية من أعظم إنجازات الحضارات السابقة والمعاصرة للحضارة الإسلامية في القرون الوسطى[5].

أعلام الأندلس في العلوم والفلسفة

ـ مسلمة المجريطي:

هو أبو القاسم مسلمة بن أحمد المجريطي الأندلسي. ولد بمجريط (مدريد) في منتصف القرن العاشر الميلادي حوالي عام 950 ميلادية. وذكر القفطي أنه كان «إمام الرياضيين بالأندلس وأعلم من كان قبله بعلم الأفلاك وحركات النجوم كانت له عناية بإرصاد الكواكب وشغف بتفهم كتاب المجسطي وله كتاب حسن في ثمار العدد وهو المعنى المعروف بالأندلس بالمعاملات...[6] وهذا الكتاب الذي ذكره القفطي «المعاملات» كتاب يبحث في أمور الحساب وعلاقته بالتجارة.

برع مسلمة في الرياضيات والفلك والكيمياء ففي الرياضيات كتب عدداً من الكتب في الحساب والهندسة وكانت له مهارة فائقة في الاشتغال بالأعداد ونظرياتها، خاصة فيما يتعلق بالأعداد المتحابة وله في ذلك عدة رسائل، بالإضافة إلى مؤلفات أخرى في علم الحساب منها كتاب «المعاملات» الذي ذكر سابقاً[7]

(5) مونتجو مري وات. فضل الإسلام على الحضارة الغربية ترجمة حسين أحمد أمين ـ دار الشروق ـ 83 م ص 620.

(6) جمال الدين القفطي. تاريخ الحكماء، بغداد: مكتبة المثنى. (عن طبعة جوليوس ليبرت، لايبزغ 1953 ص 326).

(7) قدري حافظ طوقان. تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك. ط3. القاهرة: دار الشروق، 1963، ص 257.

وتـذكر بعض كتب التـاريخ أنـه ألّف عدة مؤلفـات في الهندسـة. وفي الفلك كـان لمسلمـة دور رائد وعظيم، وقد أجاد في أعماله الفلكية. ومن أهم الأعمال التي قام بها عنايته بالجداول الفلكية أو الأزياج كما كانت تسمى فقد أعـد كتابـاً اختصر فيـه «تعديل الكواكب من زيج البتـاني وعُنِيَ بزيـج محمد بن مـوسى الخوارزمي ونقـل تاريخه الفارسي إلى التاريخ العربي ووضـع أوساط الكـواكب لأول تاريـخ الهجرة وزاد فيـه جداول حسنـة على أنه اتبعـه على خطأه فيـه ولم ينبه على مـواضع الغلط منه[8]. وقد نبّه على هذه الأخطاء وغيرهـا صاعـد الأندلس في كتـاب له سمـاه «في إصلاح حركات الكواكب»[9].

ولمسلمـة أيضاً «رسـالة في الاسـطرلاب» ترجمت إلى الـلاتينية كمـا تـرجم رودلف البـرجس «Rudolf of Burges» شروح مسلمة على «كتاب بطليموس».

وألّف مسلمـة المجريـطي في الكيمياء كتـابين هما «رتبـة الحكيـم» و «غـايـة الحكيم» وقد تمت ترجمة «غاية الحكيم» إلى اللاتينية حوالي منتصف القرن الثالث عشـر الميلادي بـأمر من الملك «الفـونس» أما كتـاب «رتبة الحكيم» فيعـد من أهم المصـادر التي يمكن الاعتمـاد عليهـا في معـرفـة تـطور بحـوث علم الكيميـاء في الأندلس. كذلـك احتوى كتـاب «غايـة الحكيم» على بحوث تعنى بـدراسة تـاريخ الحضارات القديمة، ومكتشفات الأمم السابقة كالأنباط والأقبـاط والسريـان والهنود وغيرهم ومجهوداتهم في العلوم والعمران، بالإضافة إلى مـا فيه من بحـوث موجـزة عن عِلْم الفلك والـرياضيـات والكيمياء والسحـر والحيل (الميكـانيكـا) والتـاريـخ الطبيعي، والبيئة وتأثيرها على الكائنات. . . وغير ذلك[10].

وقد تتلمذ على يد مسلمة المجريطي كثير من علماء الأندلس الذين كان لهم دور كبير في تقدم العلوم بـالأندلس، خـاصة في قـرطبة ودانيـة وغيرهمـا، منهم أبو السمح الغرناطي، وابن الصفار، والزهراوي والكرماني وغيرهم كثيرون.

---

(8) جمال الدين القفطي، ص 326.
(9) أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي. طبقات الأمم، القاهرة: مطبعة السعادة (د. ت)، ص 20.
(10) قدري حافظ طوقان، ص 258.

وتوفي مسلمة بن أحمد المجريطي عام 398 هجرية/ 1007 ميلادية وذلك قبيل الفتنة التي حدثت بالأندلس.

- أبو القاسم الزهراوي:

هو أبو القاسم خلف بن عباس الزهراوي، ولد بالزهراء إحدى ضواحي قرطبة وإليها نُسب وكان مولده عام 936 ميلادية. وهو من أوائل الأطباء العرب والمسلمين الذين نبغوا في علم الجراحة وعلى يديه وصل علم الجراحة إلى قمته في ذلك الوقت ويعتبره البعض فخر الجراحة العربية وثالث ثلاثة نبغوا في الطب العربي: الرازي وابن سينا والزهراوي، وهم الذين كانوا أعمدة الطب العربي والإسلامي واعتمدت عليهم أوروبا في بناء نهضتها الطبية الحديثة[11].

والزهراوي هو أول من استعمل ربط الشرايين لمنع النزيف. واستخدم عدة آلات جراحية في عمله كجراح، وكان أكثر هذه الآلات من ابتكاره. وقد احتوى كتابه «التصريف لمن عجز عن التأليف» على رسوم لعدد من هذه الآلات الجراحية، وبذلك وصف الزهراوي بأنه أكبر جراح عرفته الحضارة الإسلامية والعصور الوسطى قاطبة[12]. وقال أحمد الضبي في كتابه «بغية الملتمس» أن أبا القاسم الزهراوي كان من أهل الفضل والدين والعلم، والعلم الذي لم يسبقه فيه أحد هو علم الطب الذي ألّف فيه كتاباً مشهوراً كثير الفائدة محذوف الفضول أسماه كتاب «التصريف لمن عجز عن التأليف». ولئن قلت إنه لم يؤلف في الطب أجمع منه للقول والعمل في الطبايع والجبر لنصدقن[13]. ويشير الضبي إلى أن الزهراوي مات بالأندلس بعد سنة 400 هجرية وتشير بعض المصادر الأخرى إلى أن وفاته كانت عام 1013 ميلادية.

---

(11) عبد الحليم منتصر. تاريخ العِلْم ودور العلماء العرب في تقدمه ط 3. القاهرة: دار المعارف، 1969، ص 176.

(12) نفس المصدر ص 177.

(13) أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة الضبي. بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس. مجريط (مدريد): مطبعة روخس، 1884 ص 271 - 272.

ولم تذكر المصادر التاريخية أنه ألّف من الكتب سوى كتابه الذي بـه اشتهر وهو كتاب «التصريف لمن عجز عن التأليف» الذي يعتبر دائرة معارف طبية قسمت إلى ثلاثين فصلاً مبوبة في ثلاثة أقسام: الأول في الطب الداخلي. والثاني في الأقراباذين والكيمياء. والثالث في الجراحة. وقد امتاز القسم الثالث وهو القسم الخاص بالجراحة برسوم الآلات الجراحية وآلات خلع الأسنان المستعملة في زمن الزهراوي. وقد ترجم جيرار الكرموني قسم الجراحة من كتاب «التصريف» وأصبح المرجع الهام في جامعات أوروبا كجامعة سالرنو وجامعة مونتبليه وغيرها وكذلك كان هذا الكتاب مرجعاً لأطباء أوروبا في عصر النهضة حتى أن أحد أساتذة الطب في أوروبا استشهد بأقوال الزهراوي ونظرياته في الجراحة أكثر من مائتي مرة في مؤلفاته. وقد ترجم كتاب الزهراوي هذا أكثر من مرة، حيث ترجم إلى العبرية واللاتينية في مدينة البندقية عام 1495 ميلادية وفي ستراسيورنخ عام 1532 ميلادية، وفي بال عام 1541 ميلادية.

- ابن الزرقيال:

هو أبو إسحاق إبراهيم بن يحيى النقاش المعروف بولد الزرقيال الأندلسي «أبصر أهل زمانه بإرصاد الكواكب وهيئة الأفلاك واستنباط الآلات النجومية وله صحيفة الزرقيال المشهورة في أيدي أهل هذا النوع التي جمعت من علم الحركات الفلكية كل بديع مع اختصارها»[14]. وتذكر المصادر التي درست حياة ابن الزرقيال أنه قام بحوالي 402 رصد لتعيين أقصى بعد للشمس وقام بتحديد «مقدار حركة المبادرة السنوية لنقطتي الاعتدالين بخمسين ثانية أي ما يعدل ما جاء في أزياجنا - الجداول الفلكية - الحديثة بالضبط»[15].

وكان ابن الزرقيال يراقب حركة الأفلاك بواسطة آلات اخترعها بنفسه، كما قام بصناعة ساعات دقاقة أعجب بها أهل طليطلة إعجاباً لا حد له.

---

(14) جمال الدين القفطي، ص 57.

(15) غوستاف لوبون. حضارة العرب ط 4. ترجمة عادل زعيتر القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1964، ص 462.

لقد كان ابن الزرقيال عالماً بارزاً قلّ مثيله في عصره من علماء الفلك المشهورين، بل إن الأندلس لم تنجب مثله من الفلكيين منذ أن دخلها العرب فاتحين، وكان ذكياً بارعاً في كل ما يقوم به من أحكام وما يتحصل عليه من معلومات من خلال آلات الرصد التي كان يستخدمها. وقد اعتمد بعض العلماء على ارصاد ابن الزرقيال التي كانت غاية في الدقة، منهم ابن الحماد الأندلسي الذي «عمل عليها ثلاثة أزياج أحدها سماه الكور على الدور والآخر الأمد على الأبد واختصرهما (في زيج) وسماه المقتبس[16].

وكان لابن الزرقيال مساهمات في العدد والحساب. وقد قام بآخر إرصاداته الفلكية في قرطبة في أواخر عام 480 هجرية/ حوالي عام 1087 ميلادية.

وتُوفي ابن الزرقيال بقرطبة سنة 493 هجرية[17]. ورغم علو شأن ابن الزرقيال كعالم فلكي ورياضي، فإن المصادر التاريخية لم تمدنا إلا بالقليل من المعلومات عن حياته، كما هو الشأن مع كثير من العلماء العرب والمسلمين.

ـ ابن السمح الغرناطي:

هو أبو القاسم أصبغ بن محمد بن السمح المهندس الغرناطي، عاش في زمن خلافة الحكم، وكان محققاً لعلم الحساب والهندسة بارعاً في علم الفلك وحركات النجوم وكانت له بالإضافة إلى ذلك عناية بعلم الطب. وله في كل هذه المجالات مؤلفات قيمة. ففي علم الحساب أو العدد له كتاب «طبيعة العدد» بالإضافة إلى كتابه المشهور «ثمار العدد» الذي اشتهر باسم «المعاملات». وفي علم الهندسة ألّف كتاباً كبيراً في الهندسة وضح فيه أجزاءها من الخط المستقيم والمقوس والمنحني، وكتاب «المدخل إلى الهندسة في تفسير كتاب إقليدس» وفي علم الفلك وحركات النجوم له عدة كتب منها كتابان في الآلة المسماة بالأسطرلاب، أحدهما في التعريف بكيفية صنعها وقسمه إلى مقالتين، والآخر في

(16) جمال الدين القفطي ص 57.

(17) ابن الآبار. تكملة الصلة. جـ1 ص 138 نقلاً عن قدري حافظ طوقان ص 348.

كيفية العمل بالاسطرلاب والتعريف بفوائده وقد قسمه إلى مائة وثلاثين باباً. وكذلك له زيج ـ جدول فلكي ـ ألّف على أحد مذاهب الهند المعروف «بالسند هند» وهو عبارة عن كتاب كبير قسمه إلى جزأين: الأول في الجداول والثاني في رسائل الجداول(18). وتوفي أبو القاسم بن السمح الغرناطي بغرناطة سنة 426 هجرية.

ـ أبو الصلت:

هو أبو الصلت أمية بن عبد العزيز بن أبي الصلت، ولد في بلدة «دانية» شرق الأندلس عام 460 هجرية. وهو من أهل الفضل ومن الماهرين في صناعة الطب وغيرها من العلوم الأخرى. وقد بلغ في علم الطب مبلغاً لم يبلغه أحد غيره من الأطباء في زمانه، وكان أوحد عصره في العلم الرياضي متقناً لعلم الموسيقى وعمله، جيد الضرب على آلة العود. ولأبي الصلت معرفة كبيرة بالأدب بلغ بها مبلغاً لم يصل إليه غيره من الأدباء حيث كان «واحد عصره وفريد دهره والمتفرد بفرائد نظمه ونثره ذا يد قوية في علوم الأوائل»(19)... وكان أبو الصلت لطيف النادرة، فصيح اللسان جيد المعاني.

ومن القصص التي تروى عن ذكائه وعلمه أنه فكر في رفع السفن والمراكب الغارقة في قاع البحر. حيث غرق بالقرب من ميناء الاسكندرية أحد المراكب التي كانت محملة بالنحاس ولم يجد البحار حيلة لرفعها لطول المسافة بين سطح البحر وقعره. وفكر أبو الصلت، وكان في زيارة للاسكندرية في زمن ولاية الأفضل بن أمير الجيوش سنة 632 هجرية، في القيام بطريقة يمكن بها تخليص الغارق وانتشاله من قعر البحر. واجتمع بالأفضل بن أمير الجيوش والي المدينة ـ الاسكندرية ـ وحدثه بما فكر فيه، فوافق الأفضل وهيأ له طلبه. وقام أبو الصلت بتطبيق الفكرة التي طافت بذهنه بعد أن أعدّ العدة للعمل وعندما «تهيأت وضعها في مركب عظيم على موازاة المركب الذي قد غرق، وأرسى إليه حبالاً

(18) ابن أبي أُصَيْبِعَة. عيون الأنباء في طبقات الأطباء. تحقيق نزار رضا. بيروت: مكتبة دار الحياة، 1965، ص 483.

(19) جمال الدين القفطي، ص 80.

مبرومة من الابريسم وأمر قوماً لهم خبرة في البحر أن يغوصوا ويوثقوا ربط الحبال بالمركب الغارق وكان قد صنع آلات بأشكال هندسية لرفع الأثقال في المركب الذي هم فيه. وأمر الجماعة بما يفعلونه في تلك الآلات. ولم يزل شأنهم ذلك وحبال الابريسم ترتفع أولاً فأولاً وتنطوي على دواليب بين أيديهم حتى بان لهم المركب الذي غرق وارتفع إلى سطح الماء[20]. وعلى الرغم من نجاح هذه الطريقة في رفع المركب إلى سطح البحر إلا أن الحبال انقطعت وعاد المركب إلى قعر البحر مرة أخرى. وقد نال أبو الصلت جزاءه لفشل إنقاذ المركب وليس لفشل فكرته، حيث حبسه ابن أمير الجيوش وبقي في حبسه مدة حتى شفع له بعض أعيان البلاد وأطلق سراحه.

والعمل الذي قام به أبو الصلت يدل على التقدم الذي وصلت إليه العلوم الطبيعية والهندسية عند العرب المسلمين في القرون الوسطى، إذ أن في صنع آلات بأشكال هندسية واستخدامها في رفع الأثقال، دليلاً على استيعاب العرب لعلوم الهندسة والحيل (الميكانيكا) وبراعتهم في الجمع بينهما بطريقة عملية[21].

ولأبي الصلت شعر جميل وصف به الكثير من الأشياء كقوله يصف الثريا:

رأيت الثريا لها حالتان	منظرها فيهما معجب
لها عند مشرقها صورة	يريك مخالفها المغرب
فتطلع كالكأس إذ تستحث	وتغرب كالكأس إذ يشرب

ومن شعره أيضاً في وصف آلة الاسطرلاب قوله:

أفضل ما استصحب النبيل فلا	تعدل به في المقام والسفر
جرم إذا ما التمست قيمته	جل على التبر وهو صفر
مختصر وهو إذ تفتشه	عن ملح العلم غير مختصر
ذو مقلة يستبين ما رمقت	عن صائب اللحظ صادق النظر
تحمله وهو حامل فلكا	لو لم يدر بالبنان لم يدر

(20) ابن أبي أُصَيْبِعَة، ص 502.

(21) قدري حافظ طوقان، ص 338.

مسكنه الأرض وهو ينبئنا	عن جل ما في السماء من خبر
أبدعه رب فكرة بعدت	في اللطف عن أن تقاس بالفكر
فاستوجب الشكر والثناء له	من كل ذي فطنة من البشر
فهو لذي اللب شاهد عجب	على اختلاف العقول والفطر

ومن مؤلفات أبي الصلت في العلوم والأدب نذكر(22):

- كتاب الرسالة المصرية، وقد ذكر فيها ما رآه في مصر من الآثار وهيئتها، ومن اجتمع بهم فيها من الأطباء والمنجمين والشعراء والأدباء وغيرهم. وقد ألّف هذه الرسالة لأبي الطاهر يحيى بن تميم بن المعز بن باديس.

- كتاب الأدوية المفردة على ترتيب الأعضاء المتشابهة الأجزاء والآلية، وهو كتاب مختصر رتبه ترتيباً حسناً.

- كتاب الانتصار لحنين بن إسحق على ابن رضوان في تتبعه لمسائل حنين.

- كتاب حديقة الأدب.

- كتاب الملح العصرية من شعراء أهل الأندلس والطارئين عليها.

- رسالة في الموسيقى.

- كتاب في الهندسة.

- رسالة في العمل بالاسطرلاب.

- كتاب تقويم منطق الذهن.

- ديوان شعره.

وقد توفي أبو الصلت أمية بن عبد العزيز يوم الاثنين غرة محرم سنة 529 هجرية بمدينة المهدية بتونس. ودفن بالمنستير. وقبل وفاته بقليل قال أبياتاً من الشعر طلب أن تنقش على قبره، وهي:

(22) ابن أبي أُصَيْبِعَة، ص 514.

سكنتــك يــا دار الفنــاء مصــدقــاً	بـأنــي إلى دار الـبــقــاء أصـيــر
وأعــظم مــا في الأمــر أني صــائــر	إلى عــادل الـحـكـم لـيـس يـجـور
فيـا ليت شعـري كيف ألقـاه عنـدهـا	وزادي قـلـيــل والــذنــوب كـثـيــر
فــإن أك مـجــزيــاً بــذنبي فــإنني	بـشــر عقــاب الـمــذنبيـن جـديـر
وإن يــك عـفــو ثـم عـني ورحـمــة	فــثــم نــعــيــم دائــم وســرور

- ابن باجه:

هو أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ المعروف بابن باجه. كان عالماً بعلوم الأوائل وهو في الأدب فاضل لم يبلغ أحد درجته من أهل عصره في الأندلس، وكان في علوم الحكمة علاّمة وقته وفريد عصره «وكان متميزا في العربيـة والأدب حافـظاً للقرآن ويعد من الأفاضل في صنـاعة الـطب، وكان متقنـاً لصناعـة الموسيقى جيـد اللعب بالعود.. وكان ذا ثقابة في الذهن. ولطف في الغوص على تلك المعاني الشريفة الدقيقة أعجوبة دهره ونادرة الفلك في زمـانه... ولـه تعاليق في الهنـدسة وعلم الهيئة (الفلك) تدل على بروعه في هذا الفن»[23].

لقد كان ابن باجه من أعـلام الأندلس في العلوم والآداب والفلسفـة، واشتهر بالطب والعلوم الرياضية والفلك، وذكره الكثيـر من المؤرخين بالتقـدير والإعجـاب والاعتراف بفضله في جميع العلوم التي كان بارعاً فيها.

وفي الجـانب الفلسفي نجـد أن ابن بـاجـه بنى فلسفتــه العقليـة على العلم الرياضي والعلم الطبيعي. وقد رأى بعض الدارسين لفلسفة ابن باجه بأنه «قـد خلع عن مجموع الفلسفة الإسلامية سيطرة الجدل، ثم خلع عليها لباس العلم الصحيح وسيرها في طريق جديدة»[24]. كذلك يذكـر بعض المؤرخين أن ابن باجـه يعتبر أول فيلسوف في العصور الـوسطى فصـل بين الدين والفلسفـة في البحث، وذلك لأنـه

(23) نفس المصدر، ص 515.

(24) عمـر فـروخ. عبقـريـة العـرب في العلم والفلسفـة. ط 5: بيـروت. المكتبـة العصــريـة، 1989، ص 151.

عندما وقف أمام مشكلة الخلاف بين الشريعة والحكمة استنتج بعبقريته أمراً على قدر كبير من الأهمية «وذلك أنه ليس من الضروري أن يهتم هو بأمر لم يستطع أحد قبله أن يبت فيه. من أجل ذلك لم يتعرض ابن باجه للدين قط بل انصرف بكليته إلى الناحية العقلية»[25].

ومن آراء ابن باجه الفلسفية أن الإنسان يستطيع بلوغ السعادة القصوى عن طريق العلم والتفكير لا بإماتة الحواس وتجسيم الخيال كما يفعل المتصوفون. وهو بذلك يكون قد مهد السبيل للاتجاه الجديد في الشرق والغرب معاً. وربما كانت هذه الآراء هي التي جعلت بعض خصومه يتهمونه بالزندقة وكادوا له فقتلوه بالسم حسداً له في براعته وتقدمه في كثير من العلوم. وكانت وفاته في سنة 533 هجرية حوالي عام 1138 ميلادية، ودفن بمدينة فاس المغربية التي تُوفِّيَ بها.

ولابن باجه أثر كبير في أوروبا المسيحية، وله «فضل عظيم على ازدهار الفلسفة في المغرب وقد تتلمذ عليه جماعات لمع أفرادها في ميادين البحث والانتاج. فتأثر به وبنتاجه علماء اشتغلوا بالفلك، والرياضيات والطب»[26] ومن بين علماء العرب والمسلمين الذين تأثروا بابن باجه، جابر بن الأفلح في دراساته وبحوثه في علم الفلك، والبطروجي أيضاً في علم الفلك، وابن البيطار في ميدان الطب والعلاج كذلك ابن طفيل وابن رشد الذي كان أحد تلاميذه.

وله العديد من المؤلفات في العلوم والفلسفة نذكر منها:

- شرح كتاب السمع (السماع) الطبيعي لأرسطوطاليس.
- كتاب اتصال العقل بالإنسان.
- كتاب تدبير المتوحد.
- كتاب النفس.
- كتاب نبذة يسيرة على الهندسة والهيئة.
- كتاب التجربتين على أدوية ابن وافد.

---

(25) نفس المصدر ص 152.

(26) قدري حافظ طوقان، ص 386.

- كتاب اختصار الحاوي للرازي .
- فصول قليلة في السياسة المدنية .
- جواب المسائل عن هندسة ابن سيد المهندس وطرقه .

- جابر بن الأفلح :

ولد جابر بن الأفلح في إشبيلية في أواخر القرن الحادي عشر الميلادي وتوفي بقرطبة في منتصف القرن الثاني عشر للميلاد وهذا العصر الذي عاش فيه جابر هو العصر الذي بدأت فيه العلوم في المغرب والأندلس تأخذ طريقها نحو الازدهار والتقدم .

وقد اشتهر جابر بن الأفلح في علم الفلك والرياضيات، وكان لمؤلفاته أثر كبير على تقدم هذه العلوم في عصر النهضة الأوروبية، حيث تُرْجم العديد منها إلى اللاتينية وغيرها من اللغات الأخرى في تلك الفترة. ويذكر قدري حافظ طوقان نقلاً عن بعض مصادر تاريخ العلوم أن جابر بن الأفلح ألّف تسعة كتب في علم الفلك يبحث أولها في المثلثات الكروية. وقد ترجم جيرار الكرموني هذه المؤلفات إلى اللاتينية وطبعت في مدينة نورمبرغ عام 1533 م[27].

وكان لمؤلفات جابر في المثلثات الكروية قيمة عالية في تاريخ هذا العلم، حيث أن لجابر بن الأفلح أيضاً «كتاب في الهيئة في إصلاح المجسطي» الذي نقله جيرار الكرموني أيضاً إلى اللاتينية، وترجمه في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي موسى بن تبون إلى العبرية. وفي هذا الكتاب انتقد جابر نظريات بطليموس التي تتعلق بالكواكب.

وكان مما وضعه جابر في علم المثلثات المعادلة التي استنبطها وسميت فيما بعد «بنظرية جابر» والتي تستعمل في حل المثلثات الكروية القائمة الزاوية، أي أن جابراً زاد معادلة الأربع معادلات التي تنسب إلى بطليموس. وهذه المعادلة هي :

جتاب = جتاأ جاب .

---

(27) نفس المصدر، ص 356.

وينسب إلى جابر بن الأفلح كذلك اختراع بعض الآلات الفلكية وقد استعمل بعضها نصر الدين الطوسي في مرصده بمراغه[28].

- ابن زهر:

هو أبو مروان عبد الملك بن أبي العلاء بن زهر، الطبيب الأندلسي الشهير، ينحدر من عائلة اشتهر معظم أفرادها بالطب، فأبوه أبو العلاء بن زهر كان مشهوراً بالحذق والمعرفة والتضلع في صناعة الطب. وقد لحق أبو مروان والده في هذه الصناعة فكان جيد الاستقصاء في الأدوية المفردة والمركبة، وذاعت شهرته في بلاد الأندلس وغيرها من البلدان الأخرى حتى أصبح مرجعاً في الطب يشتغل الأطباء بمؤلفاته ولم يوجد في زمانه من يماثله في مزاولة العمل الطبي[29].

ولد أبو مروان بن زهر في إشبيلية عام 464 هجرية، وتوفي بها سنة 557 هـ[30].

وكان ابن زهر من الأطباء العرب القلائل الذين حصروا جهودهم العلمية في المجال الطبي وحده. وكان يذهب إلى التفريق بين الطب والفلسفة والدين والتنجيم[31].

وتشير بعض الدراسات إلى أن ابن زهر أثّر تأثيراً بالغاً في الطب الأوروبي وأن هذا التأثير ظل حتى نهاية القرن السابع عشر الميلادي، وذلك عن طريق ترجمة بعض كتبه إلى اللاتينية والعبرية.

وكان ابن زهر صديقاً للفيلسوف الكبير ابن رشد، وله ألّف كتابه المعروف والذي اشتهر به «التيسير في المداواة والتدبير» ليكون مكمِّلاً لكتاب ابن رشد

---

(28) نفس المصدر ص 357.
(29) ابن أبي أُصَيْبِعَة ص 519.
(30) خير الدين الزركلي. الأعلام. ط 5. بيروت: دار العلم للملايين. 1980، مج 4، ص 158.
(31) أمين أسعد خير الله. الطب العربي. ترجمة مصطفى أبو عز الدين. بيروت: المطبعة الأميركانية، 1946، ص 157.

«الكليات في الطب» وذلك بعد اتفاقهما على ذلك.

وفي كتاب «التيسير...» يصف ابن زهر الأمراض بشكل واضح وجلي دون الدخول في النظريات الفلسفية كما كان يفعل بعض الأطباء وقد ترجم بارافيسيوس كتاب «التيسير في المداواة والتدبير» إلى اللاتينية وطبع عدة مرات، وكان له أثر كبير على أوروبا في العصور الوسطى حتى كان أحد المصادر التي استعملت في التدريس في الجامعات الأوروبية.

وبالإضافة إلى كتاب التيسير في المداواة والتدبير ألّف ابن زهر عدداً من الكتب منها: كتاب الأغذية، ألفه لأبي محمد عبد المؤمن بن علي، وكتاب الزينة، وهو تذكرة لولده أبي بكر في أمر الدواء المسهل وكيفية أخذه، ومقالة في علل الكلي، ورسالة كتب بها إلى بعض أطباء إشبيلية في علتيَ البرص والبهق.

وكان من بين الذين أخذوا علم الطب عن ابن زهر وتتلمذوا على يديه: أبو الحسين بن اسدون المعروف بالمصدوم، وأبو بكر بن الفقيه القاضي ابن الحسن قاضي إشبيلية، وأبو محمد الشذوني، والفقيه الزاهد أبو عمران بن أبي عمران.

- ابن رشد:

هو القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، ولد بقرطبة، وكان من المشهورين بتحصيل العلوم. وكان ابن رشد من المتميزين في الطب، وله فيه كتاب «الكليات» الذي أجاد في تأليفه. وكان بين ابن رشد وبين ابن زهر الطبيب صداقة حميمة حتى أنه لما ألّف كتاب «الكليات» اتفق مع ابن زهر أن يضع كتاباً في الأمور الجزئية في المجال الطبي ليكوّن الكتابان كتاباً كاملاً شاملاً في صناعة الطب: فوضع ابن زهر كتاب «التيسير».

وقد وصف القاضي أبو مروان الباجي ابن رشد بقوله إنه كان حسن الرأي، ذكياً رث البزة، قوي النفس. وكان اشتغل بالتعاليم وبالطب على أبي جعفر بن هارون ولازمه مدة وأخذ عنه كثيراً من العلوم الحكمية[32].

(32) ابن أبي أُصَيْبِعَة، ص 531.

وابن رشد يعتبره المؤرخون ليس أكبر فلاسفة الإسلام فقط، بل إنه أحد كبار الفلاسفة على الإطلاق. وكان لمذهبه وآرائه الفلسفية أثر كبير في فلاسفة الغرب الأوروبي وفي فلسفة العصور الوسطى بكاملها. وتأثيره جعل أوروبا تخرج من عصور الظلام والجهل إلى نور العلم والتفكير الصحيح السليم[33].

وفي الفلسفة فإن قيمة ابن رشد الحقيقة ترجع إلى تلك الهزة التي أحدثتها فلسفته في التفكير الإنساني. لقد شرح ابن رشد فلسفة أرسطو يوم لم يكن أحد في أوروبا يستطيع فهمها، حتى عرف من أجل ذلك في أوروبا باسم (الشارح) يعنون شارح كتب أرسطو... إلاّ أن ابن رشد لم يكن شارحاً لكتب أرسطو فقط، فكثيراً ما كانت شروحه على أرسطو في حقيقتها حجة لإبراز آرائه الشخصية أو لتفسير الآراء القديمة تفسيراً صحيحاً»[34].

وأخذت أوروبا فلسفة ابن رشد بكاملها، حيث كان من محاسنها أن خلعت من على الفكر الغربي الأوروبي الجمود الذي كان يقيده، وفتحت أمامه أبواب البحث والتفكير والمناقشة على مصاريعها، خاصة بما حملت من آراء مادية وطبيعية وشمولية. وأعجب بها فلاسفة أوروبا ومفكروها ونشأ عندهم مذهب ابن رشد الذي أطلقوا عليه مذهب «الرشدية» الذي يأخذ بالعقل عند البحث وترك الروايات التي تعتمد على الدين. وهذا ما جعل الكنيسة تقاوم هذا المذهب بكل ما أوتِيَتْ من قوة[35].

ولا نستطيع أن نستمر أو نسترسل في الحديث عن فلسفة ابن رشد وأثرها في فلاسفة المسلمين والأوروبيين لأن هنا ليس مقام الحديث عنها.

ومن كلام ابن رشد في الطب قوله: من اشتغل بعلم التشريح ازداد إيماناً بالله.

وقد توفي ابن رشد رحمه الله في مراكش في بداية سنة 595 هجرية بعد أن

---

(33) عمر فروخ، ص 154.
(34) نفس المصدر.
(35) نفس المصدر، ص 155.

عمّر عمراً طويلاً، وخلف ابناً طبيباً عالماً بصناعة الطب اسمه أبو محمد عبد الله وكذلك أولاداً اشتغلوا بالفقه وعملوا في القضاء ولابن رشد عدد كبير من المؤلفات نذكر منها:

- كتاب المقدمات في الفقه.
- كتاب الكليات في الطب.
- شرح أرجوزة الشيخ الرئيس ابن سينا في الطب.
- كتاب الضروري في المنطق.
- تلخيص كتاب المزج لجالينوس.
- تلخيص كتاب الحميات لجالينوس.
- شرح كتاب النفس لأرسطوطاليس.
- جوامع كتب أرسطوطاليس في الطبيعيات والإلهيات.
- كتاب الحيوان.
- كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.
- مسألة في نوائب الحمى.
- مقالة في الترياق.
- كتاب تهافت التهافت.

- ابن البيطار:

هو الحكيم الأجل والعالم الفاضل أبو محمد عبد الله بن أحمد ضياء الدين المالقي، المشهور بابن البيطار. ولد في مالقة في أواخر القرن السادس الهجري. يصفه ابن أبي أصيبعة مؤرخ الطب العربي وتلميذ ابن البيطار بقوله إنه كان «أوحد زمانه، وعلامة وقته في معرفة النبات وتحقيقه واختباره، ومواضع نباته، ونعت أسمائه على اختلافها وتنوعها... عنده من الذكاء والفطنة والدراية في النبات، وفي نقل ما ذكره ديسقوريدس وجالينوس فيه ما يتعجب منه»[36] وقد تعلم ابن البيطار علم النبات على عدد من العلماء والأفاضل في هذا الميدان منهم أبو العباس

(36) ابن أبي أُصَيْبِعَة ص 601.

النباتي الذي كان يجمع النباتات من منطقة إشبيلية. وحين شب ابن البيطار وأصبح له من العمر عشرين سنة، طاف شمال إفريقيا ومراكش والجزائر وتونس لدراسة النباتات الموجودة بهذه المناطق، ووصل مصر في زمن حكم الملك الكامل الأيوبي حيث التحق بخدمته وعينه الكامل رئيساً على العشابين. وبعد وفاة الملك الكامل ذهب ابن البيطار إلى دمشق والتحق بخدمة الملك الصالح نجم الدين بن الملك الكامل، الذي كان يتخذ من دمشق مقراً له. وهناك درس ابن البيطار نباتات سوريا، ثم طاف آسيا الصغرى بحثاً عن النباتات ومواطنها، ودرس صفاتها وفوائدها[37].

واشتهر ابن البيطار بأنه طبيب بارع، وعشاب ـ صيدلي ـ ماهر، يعرف خصائص النبات وأنواعه وفوائد استخدامه في الدواء والعلاج.

وكان ابن أبي أُصَيْبِعَة أحد تلاميذ ابن البيطار في هذا المجال. فكان يخرج معه إلى خارج ضواحي دمشق لدراسة النباتات وأماكن وجودها. ويصف لنا ابن أبي أُصَيْبِعَة في تاريخه ذلك بقوله: «ولقد شاهدت معه في ظاهر دمشق كثيراً من النبات في مواضعه وقرأت عليه أيضاً تفسيره لأسماء أدوية كتاب ديسقوريدس فكنت أجد من غزارة علمه ودرايته وفهمه شيئاً كثيراً جداً»[38]. ويصف ابن أبي أُصَيْبِعَة أستاذه ابن البيطار بأنه كان حسن المعاشرة، كامل المروءة، طيِّب الأعراف، عالي الخلق، كريم النفس.

وعلى الرغم من أن ابن أبي أُصَيْبِعَة كان تلميذاً لابن البيطار ومصاحباً له لمدة من الزمن، فإن ما ذكره عنه في كتابه «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» كان موجزاً جداً ومختصراً مقارنة بما ذكره عن العديد من الأطباء الآخرين المعاصرين والسابقين له ولا ندري ما هو السبب في ذلك.

وكعشاب وطبيب يهمه معرفة كل ما يمكن أن يعرفه في مجال النباتات

(37) عبد الحليم منتصر، ص 157.
(38) ابن أبي أُصَيْبِعَة، ص 601.

وخصائصها فإن ابن البيطار لم يذهب إلى البلدان الإسلامية فقط بل إنـه طاف بـلاد الـروم واليونـان من أجل ذلـك بحثاً عن مـا يمكن أن يضيفه من جـديـد في مجـال اهتمامه وتخصصه وقد حفظ واتقن ابن البيطار كل مـا جاء في كتـاب ديسقوريـدس في النباتات الطِّبِّيـة، وهو من أشهر كتب اليونان في هذا العلم، وترجم إلى العربية في الأندلس في زمن عبد الرحمن الناصر الذي تحصـل عليه هـدية من ملك الـروم في بيزنطـة. وكان اسم هذا الكتاب «مصور الحشائش بالتصوير الرومي العجيب»، ولـم يوجد في الأندلس أو غيرها من يجاري ابن البيطار في فهم هذا الكتاب.

ويعترف المؤرخون بالفضل لابن البيطار واصفين إياه بأنه كان أعظم النباتيين والصيادلة في الحضارة الإسلامية.

وعلى الـرغم من أن ضياء الـدين بن البيـطار قـد ألّف عـدداً من الكتب فـإن شهرته الواسعة التي طبقت الآفاق وأحلته منـزلة عـالية في تـاريخ الـطب والصيدلـة العربية جاءت من خلال كتابه «الجامع لمفـردات الأدوية والأغـذية» أو الجـامع في الأدويـة المفردة وكتـابـه «المُغْني في الأدويـة المفـردة» الـذي رتبـه حسب مـداواة الأعضـاء المؤلمة ويمكن القـول بأن هـذين الكتابين همـا ثمـرة جهـود ابن البيـطار ودراساته وبحوثه العلمية والعملية. وقد وضع ابن البيطار كتاب «الجـامع لمفـردات الأدوية والأغذية» في أربعة أجزاء في حوالي 800 صفحة من القطع الكبير. وقد ألّف هذا الكتاب بناء لأوامر الملك الصالح نجم الدين بن الملك الكامـل. وترجم هـذا الكتاب إلى الفرنسية ـ والألمانية وهو معجم مرتب ترتيباً أَبْجدياً للأغذية والأدوية، وهو أكمل ما ألّفه العـرب في هذا المـوضوع. وقـد اعتمد المؤلف في تـأليفه لهـذا الكتاب الهام على مؤلفات عديدة لمؤلفين سابقين له مثل ابن جلجل، والزهراوي، والغافقي، والادريسي، وابن جزلـة، والرازي، والـدينوري، وثـابت بن قرة، وابن سمحون، وابن وحشية، وابن العوام... وغيرهم من العلماء السابقين من اليـونان كجالينوس وديسقوريدس.

ويضم هـذا الكتاب أكثـر من 2330 مادة جمـع فيها كـل ما ذكـره اليـونـانيـون والعرب عن الأدوية، ثم أنه زاد عليها حوالي 300 دواء لم يذكرها أو يشـر إليها أحـد

من العلماء أو الأطباء قبله[39]. وقد ذكر في مقدمة هذا الكتاب الهدف من تأليفه له أما تسميته بالجامع «فلأنه جمع بين الدواء والغذاء ويعده علماء النبات والمؤرخون أعظم ما ألّف في اللغة العربية عن النبات وقيمته في العلاج والغذاء.

وبالإضافة إلى هذين الكتابين ألّف ابن البيطار كتباً أخرى منها:

- كتاب الإبانة والإعلام بما في المنهاج من الخلل والأوهام.
- شرح أدوية كتاب ديسقوريدس.
- كتاب الأفعال الغريبة والخواص العجيبة.

وتوفي ضياء الدين بن البيطار رحمه الله بدمشق في شهر شعبان من سنة 646 هجرية فجأة.

بالإضافة إلى العلماء والأعلام الذين ذكرنا شيئاً عن حياتهم وأعمالهم وما قدموه للعلم والحضارة الإنسانية في العصور الوسطى، فقد حظيت الأندلس بعشرات العلماء الآخرين في كل مجال من مجالات العلوم والفنون والآداب. ففي مجال العلوم البحتة والتجريبية المختلفة كان هناك العالم عبد الله بن أحمد السرقسطي (توفي 448 هجرية) الذي كان عالماً في الهندسة والعدد والنجوم، والعالم الزهراوي الحاسب الذي كان عالماً بالحساب والهندسة ومعتنياً بعلم الطب، ومحمد بن خيرة العَطّار الذي كان بارزاً في الهندسة والعدد والفرائض وكان يُعلِّم العلوم بقرطبة حتى منتصف القرن الخامس الهجري وله إلمام بصناعة النجوم وحركاتها، وابن الصغار القرطبي الذي كان متحققاً بعلم الهندسة والعدد والنجوم وله فيها مؤلفات جليلة وتعلم على يديه العديد من أهل الأندلس، وابن جلجل الطبيب المتفرد بصناعة الطب وله شهرة واسعة في زمانه بالأندلس وصاحب كتاب «طبقات الأطباء والحكماء» وأبو الحكم الكرماني القرطبي وكان من الراسخين في علم الهندسة والعدد ولم يكن هناك من يجاريه في زمانه بالأندلس في الهندسة وفي

---

(39) أنظر: فريد جحا. تراث العرب القديم في ميدان علم النبات، طرابلس تونس: الدار العربية للكتاب. 1989 ص 50 وما بعدها.

فك غوامضها واستيفاء أجزائها وكانت له عناية بعلم الطب وإجراء العمليات الطبية (توفي بسرقسطة سنة 458 هجرية) والبطروجي الذي كان من علماء الفلك البارزين في الأندلس وله نظريات في حركات الكواكب تدل على تضلعه في العلوم الرياضية وغيرها، وابن العوام الإشبيلي الذي برز في علم الفلاحة ويعد أهم علماء الأندلس في مجال الزراعة بل ويعده البعض أنه أعظم أستاذ في العصور الوسطى في مادة الزراعة، وأبو عباس الإشبيلي الذي اشتهر بدراساته لحياة النبات في قاع البحر.

أما فيما يخص الآداب والفنون واللغة والفلسفة والشعر فإن الأمثلة عليها لا يمكن أن تفي بالغرض ولا تعطي الصورة الحقيقية لتطور تلك العلوم وازدهارها.

خاتمة:

يمكننا أن نختم هذا العرض الموجز عن الحياة العلمية وأعلامها في الأندلس بالقول إن الحياة العلمية والثقافية في الأندلس ازدهرت ازدهاراً عظيماً أثناء حكم العرب لهذه البلاد ووصلت مرتبة عالية من التطور لم تشهده اسبانيا قبل حكم العرب أو بعد خروجهم منها. وكان العلم العربي أساس ازدهار الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس وبالعلم تأصلت هذه الحضارة لقرون عديدة ولا يزال أثرها باقياً حتى هذا العصر.

لقد احتل العلم والمعرفة المرتبة الأولى عند الأندلسيين حتى فاق حبهم للعلم والثقافة والآداب والفنون جميع البلدان الإسلامية الأخرى، ولم يكن هناك بيت واحد في اسبانيا الإسلامية في العصور الوسطى إبان وجود العرب المسلمين فيها يخلو من مكتبة خاصة عامرة بأصناف الكتب في فروع المعرفة المختلفة، ناهيك عن المكتبات العامة ومكتبات المدارس والجوامع والأندية الثقافية والمجالس العلمية وأسواق الوراقين التي كانت تغذي الحياة الفكرية بالأندلس بالجديد والحديث في العلوم والآداب والفلسفة وغيرها.

وقد كتب أهل الأندلس على بوابات جامعاتهم ومدارسهم بحروف من

الذهب أن «العالم يستند إلى أربعة أركان: علم الحكماء، عدل العظماء، دعاء الصلحاء، شجاعة الشجعان»[40]. لقد كان العلم هو الركن الأساسي في تقدم المجتمع الأندلسي وبه أخذ وعليه عوّل في إسهامه في حضارة أمته العربية الإسلامية وفي دق أجراس اليقظة الفكرية لأوروبا التي اعتمدت على علوم العرب المسلمين بدرجة كبيرة جداً في عصر النهضة الأوروبية.

وبعد خروج العرب من الأندلس واستيلاء الاسبان المسيحيين عليها. دمرت الضغينة والحقد الصليبي الأعمى كل ما له صلة بالتراث العربي الإسلامي في هذه البلاد، فهدمت المساجد وأحرقت المكتبات وأكلت النيران مئات الآلاف من الكتب، وقتل وطرد كل من له صلة أو ينتسب إلى العرب والمسلمين وكانت نتيجة ذلك التدمير أن خيم ظلام الجهل مرة أخرى على اسبانيا وضعف المستوى الثقافي للمجتمع الاسباني ونزل إلى مستوى عميق من السقوط «وبدت تلك البلاد التي أضاءت العالم أيام سلطان العرب خالية من أية مدرسة لتعليم الفيزياء والرياضيات والطبيعيات وصارت لا ترى فيها كلها، حتى عام 1776 م كيماوياً قادراً على صنع أبسط التراكيب الكيماوية، ولا شخصاً قادراً على إنشاء مركب أو سفينة شراعية...»[41]. وتكفي هذه الشهادة التي تعطي صورة واضحة على اهتمام العرب بالعلم وحِرْصهم عليه وعنايتهم به وتعطي أيضاً صورة للوضع المأسوي للعلم بعد خروج العرب من الأندلس.

---

(40) جاك س. ويسلر، ص 164.

(41) غوستاف لوبون، ص 585.

من كتب

المختارات الأدبية في ليبيا

خلال النصف الأول من القرن العشرين

الأستاذ عبد الحميد عبد الله الهرامة

عَرَفَ فقهاءُ وأدباء النصف الأول من القرن العشـرين ضروبـاً من المختارات الأدبية، يمكن تصنيفها تحت عنوان: (الكشكول) أو (المجموع) أو (المنتخبات)، فهي جملة من المختارات المتنوعة في موضوعاتها ومبدعيها وأشكالها.

ومن هذه المختارات كتابان للشيخين عبد الله منيع وأبي القـاسم القلعاوي، وقد ترجمتُ للشيخ أبي القاسم علي القلعـاوي ضمن بحث عن الحياة العلميـة في الجبل الغربي[1].

أما الشيخ الفقيه عبد الله فهو ابن عبد الرحمن بن امحمد بن أحمد بن عبد الواحد بن عبد القادر بن امحمد بن عبد القادر بن عبد الواحد بن إبراهيم بن منيع[2].

---

(1) انظر ترجمته في مجلة البحوث التاريخية، السنة السادسة، العدد الأول 1984 م ص 115-117.

(2) انظر المصدر السابق ص 110 حيث نَسَبُ جدِّه امحمد.

ولد في حدود سنة 1900 م وتلقى القرآن الكريم في حياة والده، فحفظه على أكمل الوجوه في زاوية محمد العالم[3] وكان شقيقه عتيق قد توجه إلى تونس لتلقي العلم في جامع الزيتونة فلحق به، ثم عاد الاخوان إلى بلادهما مروراً بالزاوية الغربية؛ حيث أكرما لنسبهما وإجادتهما في مجال حفظ القرآن الكريم.

ولم يلبث الشيخ عبد الله طويلاً في بلاده، فقد أخذه الشوق لاستكمال تعليمه بالزيتونة، فكان يتلقى في جامعها تعليمه في أثناء الدراسة، فإذا تعطلت الدراسة اشتغل بتعليم القرآن الكريم لأبناء المسلمين.

ورجع إلى بلاده شاباً قد ناهز الثلاثين من عمره، فتزوج وأنجب بنتاً، لكن سنوات الشدة التي كانت تمر بالبلاد في هذه الآونة من الثلاثينيات، وغطرسة واستحكام المستعمر البغيض قد دعت الفقيه إلى مغادرة بلاده مرة ثالثة قاصداً تونس، ولم يكن ذلك بدافع الاستزادة من العلم هذه المرة بقدر ما كان بدافع الحاجة إلى الاشتغال بتعليم القرآن الكريم لتوفير حياة كريمة مقابل ذلك.

وقد عاد من رحلته التونسية الثالثة غانماً ممتناً بمقياس ذلك الوقت فاشتغل بالتدريس بطلب من القرى القريبة، ومنها قرية أولاد منصور وقرية (أهل الوادي) بالخلائفة، وزاوية العالم نفسها.

وفي قرية أولاد منصور توفيت زوجته الأولى، فتزوج بعدها بأخرى أنجب منها وحيده من الأبناء فضيلة الأستاذ عتيق منيع مع بنتين أخريين.

ثم استقر به المقام في (زاوية العالم) إلى تاريخ وفاته في حدود عام 1945 م بالمرض المعروف لدى المواطنين بالسمهود[4] وكان هذا المرض قد انتشر بعد الحرب العالمية الثانية وفي أثنائها وأودى بحياة عدد كبير من الناس.

---

(3) هذه المعلومات وما بعدها من نبذة أملاها ابن أخيه فضيلة الأستاذ علي محمد منيع يوم الثلاثاء 90/10/9 م مع مصادر شفهية.

(4) لم أقف على الاسم العلمي لهذا الوباء، وقد سألت عن ذلك الدكتور/ عبد الكريم أبو شويرب فأكد أنه سيستعين بمعرفة أعراضه للوصول إلى الاسم العلمي له، ويضيفه إلى قاموسه المخصص لاسماء الأمراض في اللهجة الليبية، ثم علمت من بعض المثقفين أنه (التيفود).

عـرف عن الشيخ عبـد الله منيع حبـه الشديـد للعلم، فقد عـاش حياتـه بين التحصيل والتعليم، كما عرف بمحافظته على فرائضه الـدينية، والتحـريض عليها، وكان من المقيمين لصلاة الليل الذاكرين الله كثيراً.

وإلى جـانب تعليم الاطفـال كـان حـريصـاً على تثقيف عـوام النـاس، فقـد خصص لهم دروسـاً فقهية غـالباً بعـد فراغـه من عمله، فـأفـاد منهـا غيـر قليـل من الراشدين، ويُذْكَرُ للشيخ ما اشتهر به بين الناس من اللين والمرحمة فلم تُعرف عنـه إساءة ولا خلاف مع أحد، وكان جميل الخط متأثراً فيه برسم المشارقة نظراً لدراسة أفراد من أسرته بالأزهر، فكان على عكس معلمي الصبيـان في عصره ممن تـوارثوا الخط المغربي في رسمه ونقطه وترتيب حروفه.

شعره:

ذكر ولده الأستاذ الفاضل عتيق منيع أنه روى عن الحاج علي الهرامة مـا يفيد نسبة البيت التالي إلى والده:

إذا احتــاج الكــريم إلى اللئيم فقد طاب الـرحيل إلى الجحيم

وفي كشكـوله مـواضع تثبت نسبـة بعض المنظومـات إلى المؤلف بوضـوح، كقوله: وقـد فتح الله عليَّ بالنظم في أمور الدين فقلت:

أُمــورُ ديننــا الـقــويم أربـعــه نَـظَمتُها في ضمن بيتٍ فـاسمَعَه
صِحَّــةُ عَقـد والــوفـا بــالعهـد والصِّدقُ بالقصدِ اجتناب الحـدُّ

وقد اتبع ذلك بشرح البيتين شرحاً موجزاً.

وقال في موضع آخر: وممـا فتح الله عليَّ بنظمه من هـذا النوع (يعني ضبط القواعد النحوية والصرفية).

صحيحٌ، مثالٌ، ناقصٌ، ومضاعفٌ لفيف بقسميـه ومهمـوزٌ أجـوفُ

بين الشيخ القلعاوي والشيخ عبد الله منيع:

يكبر الشيخ القلعاوي صاحب الترجمة بحوالي عشرين سنة، وهو معـدود في

أساتذته الذين أخذ عنهم بعض نضجه، التوحيد، والفقه، والعربية، وقد تعاصرا في عهد الاحتلال الايطالي، وأبيا العمل في وظائف الاستعمار برغم حاجتهما إلى المال ورغبة الادارة الايطالية في خدمة امثالهما من المثقفين.

توفي الشيخ عبد الله فأوصى قبل وفاته أن يصلي عليه استاذه القلعاوي، فانتظر المصلون حتى قدوم الرجل من بلده، وعند وصوله بكى وكانت عادته أن يدعو الناس إلى الصبر، فقيل له في ذلك فقال: (إنني لا أبكي عليه، فهو في جوار ربه مع الشهداء والصالحين ولكني أبكي على نفسي وقد صرت بعده غريباً).

عُرف الرجلان ببغضهما للاستعمار، وفي مختاراتهما اشارات نستشف منها ذلك، فقد اختار الشيخ عبد الله تعبيراً عن ضيقه بالبلاد عندما احكم الاستعماريون السيطرة عليها قول الشاعر:

إذا ما ضاق صدرك من بلاد ... ترحَّلْ طالباً بلداً سواها
فإنك واجدٌ أرضاً بأرض ... ونفسك لم تجد نفساً سواها

وطبق ذلك في حياته كما مرَّ بنا آنفاً، ونصح باتخاذ الأحرار قدوة في حياة الإنسان، واختار لذلك قول الشاعر:

تمسك إن ظفرت بذيل حرٍّ ... فإن الحرَّ في الدنيا قليل

أما الشيخ أبو القاسم القلعاوي فيذكر في مختاراته قصيدة تُسمى بشكاية الجنيهي مفعمة بمرارة الشكوى لله تعالى، منها قوله:

أشكو إليك شكاية الضعفاء ... يا موجد السراء والضراء
أشكو إليك بحسرة وكآبة ... وأُلحُّ في الشكوى مع الفقراء

وعلق الشيخ بعد نهايتها بقوله: (واسأل الله تعالى بجاه ناظمها ومن توسل بهم فيها حسن العناية لنا ولإخواننا ومشائخنا وأحبابنا وأبنائنا وآبائنا ولجميع المسلمين وأن يحفظنا بهم من كيد أعداء الدين بحرمة خاتم المرسلين).

وهي إشارة تشمل عدو الدين الذي يعاني منه المذكورون الأمرَّين.

وقد اختار الشيخ فيما اختار قصيدة بعنوان (ذكر السؤال العجيب في الرد على أهل الصليب) للشيخ أحمد المليجي، وهي كافية في العهد الايطالي لمحاكمته، وقد أراد بنشرها ـ والله أعلم ـ تحصين المسلمين أمام محاولات التنصير الموجودة والمتوقعة فمما جاء في مقدمة هذه القصيدة قوله:

أَعُبَّادَ عيسى لَنَا عِنْدَكُمْ   سؤالٌ عَجِيبٌ فَهَلْ من جَوَاب
إذا كان عيسى على زَعْمِكُمْ   إلهاً عزيزاً (قوياً) مُهَاب
فكيف اعتقدتُمْ بأنَّ اليهودَ   أَذَاقُوهُ بالصُّلْبِ مُرَّ العَذَاب

واختار قصيدة أخرى للناظم المذكور عنوانها (الجنون فنون) تقول مقدمتها:

قومُ عيسى قد تَغَالوا   فيه جهلاً وضلالا
حيثُ قالوا مُذْ أتَاهُمْ   أنْتَ ربٌ قال: لا، لا

وفي ثنايا المختارات أدعيةٌ بالنصر على عبدة الصُّليب كتلك التي في رسالة ابن الخطيب على لسان الغني بالله.

مختارات الشيخ أبي القاسم القلعاوي

تقع مختارات الشيخ أبي القاسم في حوالي خمسين ورقة مكتوبة الصفحتين باستثناء الأخيرة، وحجم الورقة كبير وعدد أسطرها في المتوسط اثنان وعشرون سطراً، خطها أقرب إلى الخط الأندلسي منه إلى الخط العربي المعروف.

ولم يخف الشيخ مصادره، فقد ذكر منها:

1 ـ نفح الطيب، للمقري التلمساني.
2 ـ خزانة الأدب، لابن حجة الحموي.
3 ـ ثمرات الأوراق، للحموي.
4 ـ السفينة القادرية لعبد القادر الجيلاني.
5 ـ عقيدة محمد بن يوسف الحسني الخطابي المساة (إرشاد المريد لتحقيق

عقائد التوحيد) وهي مصادر نفيسة ما كان بعضها من المظنـون وجوده في مثـل هذه البيئة الريفية.

انتهى الشيخ أبو القـاسم من كتابـة مختاراتـه أيام الحـرب العالمية الثانيـة، وبالتحديد في التاسع من شوال سنة 1359 هـ الموافق للحادي عشر من نـوفمبر سنـة 1940 م، حيث قـال: (انتهى المراد وصلى الله على سـراج الوجـود وشفيـع العبـاد سيـدنا محمـد أفضل من سـاد، وعلى آله الأطـواد، وصحبـه الأمجـاد، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم المعاد، على يد ناقلها من محلها لمقـام ابنه الفقيـه علي بن محمد الهرامة الخليفي، أسير المساوي عبـد ربه أبي القـاسم بن علي القلعاوي، لـطف الله به وبالمسلمين آمين. بتاريخ التاسع من شوال سنة 1359 هـ).

ولكنه أضاف إليهـا أشياء أخـرى، أغلبها من نفـح الطيب والسفينـة القادريـة وغيرهما، ثم وضع تاريخاً ختامياً لانتهاء العمل بكامله فقال: (وكان الفراغ من نقله من أماكنه يوم الخميس لدى الـزوال الموافق. . ثـلاثة وعشـرين من محرم الحـرام فاتح سنة ستين بعد ألف وثلاثةٍ مِنَ المئيـن من هجرة سراج الكونين ﷺ).

مقتطفات من اختيارات القلعاوي

- 1 -

قـال في ثمـرات الأوراق: يقـال من تختم بـالعقيق وقـرأ لأبي عمـرو وحفظ قصيدة ابن زريق فقد استكمل الظرف، وهي هذه:

لَا تَعْـذِلِيـهِ فَـإِنَّ الـعَـذْلَ يُـوجِعُـهُ	قَـد قلت حقـاً ولٰكنْ لـيس يسـمعُـهُ
جـاوزتِ في لـومـه حـداً أضـرَّ بِـهِ	مـن حيـثُ قَـدَّرْتِ أَنَّ اللَّوْمَ يـنفعُـهُ
فـاستعملي الرِّفْقَ في تـأنيبـه بـدلاً	من عُنْفِـهِ فهـو مُضْنَى القَلْبِ مُـوجَعُـهُ
قـد كـان مضـطلعـاً بـاللين يحمله	فـظلعت بخـطوب البـين أظـلعـه
يكفيـهِ من لـوعـةِ الـتفـنيـد أَنَّ لَـهُ	من النَّـوى كـلَّ يـومٍ مـا يُـرَوِّعُـهُ
مَـا آبَ مـن سَـفَـرٍ إلّا وأزْعَـجَـهُ	رَأْيٌ إلى سفـرٍ بـالـرَّغم يَتْبَـعُـهُ

كَـأَنَّمـا هــو في حِـلٍّ ومــرتحـلٍ　　مُــوَكَّـلٌ بـفضــاءِ الأرضِ يَـذْرَعُـهُ
إذا الــرفــاع أراه بــالــرحيــل غنى　　ولـو إلى السد أضحى وهـو يـزمعـه

- 2 -

وكتب لسان الـدين بن الخطيب إلى رسول الله ﷺ على لسان مخدومه السلطان الغني بالله محمد بن السلطان أبي الحجاج رحمهم الله تعالى الجميع ما صورته:

دعــاكَ بــأَقْصَى المغــربين غـريـبُ　　وأنـتَ عـلى بُـعْـدِ الـمــزارِ قــريـبُ
مُـدِلٌّ بـأسبــاب الــرَّجَــاءِ وَطَـرْفُـهُ　　غضيضٌ على حُكْمِ الحيـاءِ مـريبُ
يكلِّفُ قـرصَ البــدرِ حمـلَ تـحيـةٍ　　إذا مــا هــوى والشمسُ حينَ تَـغِيبُ
لتـرجـع من تلكَ المعـالمِ غـدوة　　وقــد ذاع مـن رَدِّ التـحيــةِ طـيبُ[5]

- 3 -

ومن الاستغاثات:

يــا ربِّ هيىءْ لَنَا مِنْ أَمْـرِنـا رَشَـداً　　واجعـلْ معـونَتَـكَ الحُسْنَى لَنـا مَـدَداً
ولا تَـكِلْنَـا إلـى تَـدْبيـرِ أَنْفُسِنَـا　　فـالنفسُ تَعْجَزُ عن إصلاحِ ما فَسَدا
أنـتَ العـليمُ وقــد وَجَّـهْتُ يــا أَمَـلِي　　إلى رَجَـائِـكَ وَجْهـاً سَــائــلاً ويــداً
ولـلرَّجـاءِ ثـوابٌ أنْــتَ تَـعْـلَمُـهُ　　فـاجعـلْ ثـوابي دوامَ السِّترِ لي أبـداً

- 4 -

ومنها:

إليـكَ فَأَنْتَ الحـاكمُ العـالمُ الشَّكـوى　　وأَنْتَ الـذي تَدْرِي السـرائـرَ والنَّجْـوَى

---

(5) أنظر الديوان 157/1.

سألتكَ بالكُتْبِ التي مِنْكَ أُنزلتْ وبالمرسلين المنقذين من البلوى
وبالعلماءِ العاملين بعلمهم وبالأولياء السالمين من الدعوى
تُقَيِّضُ لي رزقاً حلالاً بلا عَنَا وترزقُني العلمَ الشَّريفَ مع التقوى
وتحفظني من شرٍّ خلقكَ والزِّنى ومن شرٍّ شيطانٍ ونفسٍ وما تهوى

مختارات من كشكول الشيخ عبد الله منيع

يقع هذا الكشكول في حوالي خمس وسبعين ورقة كتبت غالباً من صفحتيها اللتين لا تزيد مسطرتهما عن ١٣ سم × ١٥ سم.

ومتوسط أسطرها حوالي تسعة أسطر واضحة الخط مضبوطة بالشكل ضبطاً يسيراً، مشرقية الخط مجهولة تاريخ النسخ.

والكشكول ينتقل بقارئه من الشعر إلى النثر ومن العلم إلى الأدب، تبدأ صفحته الأولى بعد التمليك بالحديث الشريف (رحم الله امرءاً قال خيراً فغنم أو سكت فسلم).

وقد رأيت أمام هذا الكم الهائل من المختارات العلمية والأدبية ـ على اختصارها ـ أن أقتصر منها على نماذج شعرية تظهر سلامة ذوق جامعها، وحسن اختياره، مؤجلاً تحقيق مجموعها إلى مناسبة أخرى، إن شاء الله تعالى، وفي ذلك التحقيق تتوجب نسبة الأشعار إلى قائليها وتوجيه القارىء إلى روايات أخرى قد تكون مخالفة لما في هذه المختارات.

فمن هذه النماذج المنتخبة ما يلي:

- 1 -

إذا احتاج الكريم إلى اللئيم فقد طاب الرحيل إلى الجحيم
يا ناطح الجبل العالي ليكلمه اشفق على الرأس لا تُشفق على الجبل

- 2 -

إذا رُمْتَ في القاموس كشفاً للفظةٍ فآخرها للباب والبدءُ للفصل
ولا تعتبرْ في بدئها وأخيرها مزيداً ولكن اعتبارك للأصل

- 3 -

قال جرير:

كذاك الذي يبغي على الناس ظالماً تُصبه على رغمٍ مكايدُ ما صنع

- 4 -

إذا ما المرءُ لم يحفظ ثلاثاً فبِعه ولو بكفٍّ من رماد
وفاءً للصديق وبذل مال وكتمان السرائر في الفؤاد

- 5 -

(فريدة إمساكية مطلقة)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله مصلياً على محمد وآله ومن تلا
وبعدُ فالعلم بعلم الحال فرضٌ على النساء والرجال
فهاكَ منّي درةً لم تُثْقَبِ وتُحْفَةً فاقَتْ مُتُونَ الأَدَبِ
فَإنْ تُرِدْ معرفةَ الأوقاتِ وزَمَنَ الامساكِ والصَّلاةِ
فاجعلْ أساسَ ذا ورَتِّبْ عملك على طُلوعِ الشَّمسِ في أُفقِ الفَلَكْ
فهي الأساسُ في هذا الخصوص فابنِ عليه تظفرْ بالنصوصِ
الظهر نصفُ القوس ثم زد بلا توقف للعصر ربعاً مسجلاً(6)

---

(6) قال في الهامش: أي مطلقاً.

فالظهر نصف الليل دقق بامتثال ... ونصف ما بين الشروق والزوال
أي نصف ما بين طلوع القرص ... إلى زوال العصر فز بالنص
ولا يقولون بعصر ثاني ... خلافاً لابن ثابت النعمان
فَزِدْ ساعاتِ نصفِ قوسِ الظُّهر ... عليه دائماً تفز بالعصر
وبذهابِ الشَّفَقِ المبيضِّ ... (لدى النعمان للعشاء فاقض)
وقسم الليل أقساماً سبعه ... واعتبر الستة إلّا سُبعه
تجدْ طلوعَ الفجرِ الصادقِ بدا ... وذلك الإمساك شرعاً أبدا
وينبغي التمكين للجماعه ... تقهقراً ولو بثُلْثِ ساعه
إذا تمسكتَ بذا القياس ... تفز بعين الأصل والأساس
ناظمها المعروف بالقصور ... العاجز الشهير بقدور
والحمد لله على الإتمام ... والشكر لله على الدوام

- 6 -

قلت:

يختلفُ القوس بحسَبِ والنُّقَط ... فباختلافه يختلف الوسط
قاعدة الكل طلوع القرص ... فابن عليه واعملن بالنص
ولذ بنظمنا إن كنت تستبين ... واحفظه يحفظك إله العالمين

- 7 -

بثلاثةٍ كَفَرَ الفلاسفةُ العدا ... إذ أنكروها وهي حقٌّ مثبته
عِلْمٌ بجُزْئيٍّ حدوثُ عَوَالِمٍ ... حَشْرٌ لأجْسَادٍ وكانتْ ميته

- 8 -

الصَّبر كالصَّبر مُرٌّ في مذاقته ... لكنْ عَواقِبُهُ أحْلَى من العَسَلِ

تحمـل عـظيمَ الـذَّنبِ مِمَّنْ تُـحِبُّـهُ   وإنْ كُنْتَ مـظلوماً فقـلْ أنَـا ظـالمُ

- 9 -

قَـالتْ طـرقتَ بيـوتَ الحيِّ في غَسَقٍ   بمـا اهتـديتَ إلينـا قلتُ بـالـقمـرِ
تَبَسَّمَتْ فـاستنـارَ البيتُ فـاستتـرتْ   عن اللواحظِ في جنـحٍ مـن الشَّـعَـرِ

- 10 -

مسألة طبية:

إذا شئتَ أن تحيـا سعيـداً مُنَعَّمَـا   فَـكُـلْ من طـعـامٍ تشتهيـهِ قليـلا
كمـا قـالَ بقـراطُ الحكيمُ وغيـرُهُ   إذا قَـلَّ أكلُ المـرءِ عاشَ طـويـلا

- 11 -

كُـلُّ مـن تـلقـاهُ يَـشْـكُـو دَهْـرَهُ   لـيت شعـرِي هـذه الـدنيـا لِـمَنْ؟

- 12 -

غيرةُ توحيد:

عبـاراتُنَـا شَتَّى وحُسْـنُـكَ واحـدُ   وَكُـلٌّ إلى ذاك الـجمـالِ يُـشيـرُ

- 13 -

يـا محـرقـاً بـالنـارِ قلبَ مُحِبِّـه   مَـهْـلاً فـإنَّ مـدامعـي تُـطْفِيـهِ
واحـرقْ بهـا جَسَـدِي وكـلَّ جـوارِحي   واحـذرْ عـلى قـلبـي فـإنَّـكَ فيـه

- 14 -

سَـهَـرِي لتنقيـحِ العُلومِ ألَـذُّ لي   مـن طيـبِ غـانيـةٍ وطيـبِ عنـاقِ

- 15 -

التسبب:

ألــم تــر أن الله أوحــى لــمــريــمٍ فهـزِّي إليـك الجـذع يَسَّـاقطُ الـرُّطَبْ
ولـو شـاءَ أدنى الجـذعَ من غير هَـزِّهِ إلـيهـا ولـكنْ كـلُّ شـيءٍ لـه سبب

- 16 -

إذا مـا ضـاقَ صَـدْرُكَ مـن بـلادٍ تَـرَحَّـلْ طـالـبـاً بـلداً سـواهـا
فـإنَّـكَ واجـدٌ أرضـاً بـأرضٍ ونفسـك لـم تجـدْ نـفسـاً سـواهـا

- 17 -

تشطير:

(بـالله يـا ظبيـات القـاع قلن لنـا) قـولاً يُـزِلْ حَيْـرَتي عن رَبَّـةِ الحـور
بـالشعب بالشيـح بـالأطـلال أُنشـدكم (ليـلاي منكن أم ليلى مـن البشـر)

- 18 -

ولـو سُئِلَ النَّـاسُ الترابَ لأوشكـوا إذا قيـل هـاتـوا أن يَمَلُّوا ويَمْـنَعُـوا

- 19 -

أ ـ كـفـى بـالـمـرء عـيبـاً أنْ تـراه لَـهُ وجـهٌ ولـيس لـه لـسـانُ
ب ـ وفي النَّفْسِ حاجاتٌ وفيك فطانـةٌ سكـوتي بيـانٌ عنـدهـا وخـطابُ

- 20 -

من قول أبي النجم:

تـمنّى ابنـتـايَ أن يعيش أبـوهـمـا وهـل أنـا إلاّ مـن ربيعـة أو مـضـر

فقوما وقولا بالذي تعرفانِهِ ... ولا تخمشا وجهاً ولا تحلقا شعر
إلى الحول ثم اسمُ السَّلامِ عليكما ... ومن يبكِ حولاً كاملاً فقد اعتذر

- 21 -

(ضرب الأخماس في الأسداس)

ويضرب الأخماس في الأسداس ... جهاته الست مع الحواس
كناية عن اجتماع الفكر ... لنظرٍ فيما يريد يجري

- 22 -

لا يُغُرَّنْكَ من المرءِ قَمِيصٌ رقَّعَه ... أو إزار فوقَ عظمِ السَّاق منه رَفَعَهْ
أو جبينٌ لاح فيه أثر قد خلعه ... أرِهِ الدِّرْهَمَ تعرفْ حُبَّهُ أوْ وَرَعَهْ

- 23 -

واعلمْ بأنَّكَ إن طَلَبْتَ ... مُهَذَّباً رُمْتَ الشَّطَطْ
مَن ذا الذي ما ساءَ قَطْ ... ومن له الحُسْنَى فقط
محمد الهادي الذي ... عليه جبريل هبط

- 24 -

يموتُ الفتى من عثرةٍ من لسانِهِ ... وليس يموتُ المرءُ من عثرة الرِّجلِ
فعثرتُهُ بالقولِ تُوجبُ قَتْلَهُ ... وعثرتُهُ بالرِّجل تبرأ على مهل

- 25 -

تَفَكَّر جميلي فيك مُذ كُنْتَ نطفةً ... ولا تَنْسَ تصويري لِشَخْصِكَ في الحشا
وسَلِّم إليَّ الأمرَ واعلمْ بأنني ... أُصَرِّف أحكامي وأفعل ما أشا

- 26 -

إذا جـاء مـوسى وألـقى الـعـصـا   فـقـد بـطلَ الـسِّـحْـرُ والـسـاحـرُ

- 27 -

وقال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى:

ولـولا الـشِّـعْـرُ بـالـعـلمـاءِ يُـزْرِي   لـكـنـتُ الـيـومَ أشْـعَـرَ مـن لـبـيـد

وقال:

ولـدتـكَ أمُّـكَ بـاكـيـاً مستصـرخـاً   والنـاسُ حـولـك يضحكـون سـروراً
فـاجهـدْ لنفسـك أن تكـونَ إذا بكـوا   في يـومِ مـوتـك ضـاحكـاً مسروراً

وله:

عـليَّ ثيـابٌ لـو تـبـاعُ جـمـيـعُـهَـا   بـفلسٍ لـكـانَ الفـلسُ فيـهن أكـثـرا
وفـيهـن نفسٌ لـو تـقـاسُ بـمـثلِهَـا   جميـعُ الـورى كـانتْ أجَلَ وأكبـرا

- 28 -

إذا لم يكنْ في السَّمـعِ مني تصـاونٌ   وفي بصـري غضٌ وفي منـطقي صَمتُ
فحـظي إذاً من صومي الجـوعُ والظمـأ   وإن قلت إني صمتُ يـومـاً فمـا صمتُ

- 29 -

اتـركْ سـؤالاً لا يـضـرُّكَ تـركُـهُ   فـلربـمـا قـد سـاءَ مـا أبـداهُ
وإذا هـنـالـك مشـربٌ لا تـسـألـن   مـن أيْـنَ سـال ومـا جـرى مـجـراه

- 30 -

وفـي خـمسٍ تـوقَّ الـمـاءَ حتـمـا   فـتلك الـخمسُ مُـجْـلِبـةُ الـسَّـقـامِ

بُعَيْدَ الأكلِ، حمامٌ، جماعٌ حياءٌ، ثم صحو من منام

- 31 -

ثمانيةٌ تجري على المرءِ دائماً وكلُّ امرئٍ لا بد يلقى الثمانيه
حياةٌ وموتٌ واجتماعٌ وفرقة سرورٌ وحزنٌ ثم سقم وعافيه

- 32 -

على قَدْرِ عِلْمِ المرءِ يعظُمُ خوفُهُ فما عَالِمٌ إلاَّ من اللّهِ خائفُ

- 33 -

تَعْصِي الإلهَ وأنْتَ تَزْعُمُ حُبَّهُ هذا وَرَبِّي في القياسِ بديعُ
لو كانَ حُبُّكَ صادِقاً لأطعتَهُ إن المحبَّ لِمَنْ يُحِبُّ مطيعُ

- 34 -

إذا ساءَ فعلُ المرءِ ساءتْ ظُنُونُهُ وصدَّقَ ما يعتادُه بالتوهُّم
نهى بقراطُ عن نوم العشَايَا وإدخالِ الخفيفِ على الثَّقيلِ

-35-

حقوق الضيف

للضيف عشرُ خصالٍ من يقومُ بها وَفَى وإلاَّ يكونُ الضيفُ مُنْبخِسَا
رَحِّبْ به أولاً عند القدوم لك إن البشاشةَ يُطْفِي نورُها العبسا
عَجِّلْ لَهُ بالفراشِ عند مَجْلِسِهِ إذ الفراشُ يقي أثوابَهُ الدفسا
اجْلِسْ بجانِبِهِ لكي تُحَدِّثَهُ إن المضيفَ إذا حَدَّثْتَهُ أَنِسَا
لا تشكونَّ له من نعمةٍ قصرتْ لا تشكونَّ له قلاًّ ولا فَلَسَا
إن كانَ شيخاً كبيراً مسَّه الهرمُ فاصنعْ له اللّين لا تصنعْ له اليبسا

إن كــان فصلَ ربيــعٍ أعلِ منــزلـه   أو كــان وقـتَ شتــاءٍ أوقــد الـقبسا
إن المــطايــا لهــا حــقٌّ لصــاحبهــا   لا تكـرم الضيفَ حتى تكـرَم الفــرســا

-36-

لا تَـقْعُـدَنَّ عـن اكتسـاب فـضيـلةٍ   أبــداً وإن أدت إلــى الإعْــدام
جَـهْـلُ الفـتى عــارٌ عليـه لـذاتِـهِ   وخـمـولُـهُ عــارٌ عــلى الأيــام

-37-

فلو كــانتْ الــدنيـا جـزاءً لمحسـنٍ   إذاً لـم يكـنْ فيـهـا مـعــاشٌ لـظالـم
لقــد جَــاعَ فيهــا الأنبيــاءُ كــرامــةً   وقــد شبعت فيـهــا بــطون البـهــائم

-38-

تـمسـكْ إن ظَـفِـرْتَ بـذيـلِ حُـرٍّ   فــإنَّ الــحُــرَّ في الــدنـيــا قـليــلُ

-39-

سعـادةُ المرءِ في خمسٍ قـد اجتمعت   فــلاحُ جيــرانِــهِ والـبِّــرُّ فـي ولــده
وزوجــةٍ حَـسُنت أخــلاقُـهَــا وكــذا   خِـلٌّ أميـن ورزقٌ طــاب فــي بـلده

-40-

عاد رجلٌ من الأفاضل مريضاً من الأفاضل، فقال العائد:

إن بــيــتــاً أنــت ســاكــنــه   غــيــرُ مــحــتــاجٍ إلــى الــسُّــرُجِ

فقال المريض:

ومــريــضــاً أنــت زائــرُهُ   قــد أتــاهُ الــلّــهُ بــالــفــرجِ

-41-

ولا تـمـنـع كـتـابـاً مسـتـعـاراً فـإنَّ الـبـخـل لـلإنـسـان عـارُ
ألـم تـسـمـعْ حـديـثـاً عـن رواةٍ جـزاءُ الـبـخـل عـنـد الـلـه نـارُ

-42

والمـرءُ تلقـاه مضيـاعـاً لِفُـرْصتِـهِ حتى إذا فـات أمـرٌ عـاتـبَ القَـدَرا

-43-

شـاورْ سـواكَ إذا نـابَـتْـكَ نـائبـةٌ يـومـاً وإن كُنْتَ من أهـلِ المشـوراتِ
فـالعينُ تنـظر مـا منهـا دنـا ونـأى ولا تـرى نـفـسـهـا إلاَّ بـمـرآةِ

* * *

وبعد فهذان نصان ضمن نصوص تبين الثقافة الأخلاقية والعلمية السائدة خلال القرنين الماضيين وهي كفيلة بكشف النقاب عن جوانب مهمة من تاريخنا الثقافي، أقدمها إلى القراء آملاً مواصلة العمل من أجل ابراز هذا الجانب المضيء من تاريخنا.

ملحق

(أ) ثبت بمحتويات مختارات القلعاوي:

1 ـ قصيدة حول بعض علامات خروج الامام المهدي لفالح البدوي.
2 ـ قصيدة لابن مرزوق التلمساني.
3 ـ شكاية الجنبيهي (قصيدة).
4 ـ بائية الجنبيهي (قصيدة).
5 ـ عينية في التوسل (قصيدة).
6 ـ قصيدة للأديب إبراهيم بن جابر الأندلسي في التورية بسور القرآن الكريم.
7 ـ ارشاد المريد لتحقيق عقائد التوحيد لمحمد يوسف الحسني الخطابي.

8 ـ قصيدة في الرد على أهل الصليب للشيخ أحمد علي المليجي .
9 ـ قصيدة أخرى له بعنوان (الجنون فنون) .
10 ـ ارجوزة تغريد الصادح للحموني .
11 ـ قصيدة لابن زريق .
12 ـ وصية لسان الدين بن الخطيب لأولاده .
13 ـ من نثر لسان الدين وشعره، رسالة عن السلطان أبي الحجاج يوسف .
14 ـ قصيدة بائية ونثر على لسان الغني بالله إلى رسول الله ﷺ .
15 ـ نونية لابن الجياب الأندلسي في التوسل برسول الله ﷺ .
16 ـ أبيات حائية للأديب المذكور .
17 ـ أبيات ميمية له .
18 ـ عينية له .
19 ـ ميمية له .
20 ـ هائية له .
21 ـ هائية لأبي زيد الفازازي .
22 ـ نونية للفازازي .
23 ـ رائية له .
24 ـ عينية له .
25 ـ همزية له .
26 ـ كافية له .
27 ـ هائية له .
28 ـ لامية له .
29 ـ سينية له .
30 ـ لائية له .
31 ـ نونية له .
32 ـ هائية لابن العريف في المديح النبوي .
33 ـ دالية لابن خاتمة الأندلسي .
34 ـ تسديس ختم به المقري نفح الطيب وهو ليوسف المنتشا قري الأندلسي .
35 ـ استغاثات ودعاوى مستجابة (نظم) بعضه نقلاً عن السيوطي ومحمد البكري والشيخ الاسقاطي وعبد القادر الجيلاني .

(ب) ثبت بمحتويات كشكول ابن منيع :

1 ـ سورة الفاتحة .

2 ـ حقيقة الحمد والصلاة.
3 ـ أبيات شعرية لها صلة بحروف ورموز متقدمة.
4 ـ قاعدة حساب حروف علم النسيم.
5 ـ من حكم ابن عطاء الله.
6 ـ أوراد وأدعية قدور.
7 ـ بيت من أشعار الحكمة.
8 ـ ختم القرآن الكريم وقضاء الحوائج.
9 ـ من كتاب الفوائد (شعر).
10 ـ عود للأدعية في أيام معينة.
11 ـ كيف نستعمل القاموس المحيط؟
12 ـ شاهد نحوي من أقوال جرير.
13 ـ غزل.
14 ـ شاهد نحوي من أقوال جرير.
15 ـ حكم شعرية وفيها شاهد نحوي.
16 ـ فريدة امساكية مطلقة من الشعر، تحتوي على مواقيت الصلاة.
17 ـ امساكية قرآنية.
18 ـ بمَ كُفِّر الفلاسفة؟ (نظم).
19 ـ حكمة.
20 ـ توحيد (نظم).
21 ـ في المحبة.
22 ـ شعر.
23 ـ مسألة طبية.
24 ـ شعر.
25 ـ شعر في التوحيد.
26 ـ الحرارة والبرودة.
27 ـ شعر.
28 ـ اسماء المدنية.
29 ـ فريدة فيمن تباح فيهم الغيبة.
30 ـ ما كتب على قبر أبي حنيفة.
31 ـ جوهرة في وجع الضرس (شعر).
32 ـ إذا سئلت عما لا تعلم (نظم).
33 ـ حكمة.

34 ـ نظم في أمور الدين للمؤلف.
35 ـ أحجية.
36 ـ الخصوص والعموم والسلب والعموم.
37 ـ نظم.
38 ـ أمثلة على المنطق.
39 ـ مشتملات القرآن.
40 ـ نظم.
41 ـ تقليم الأظافر.
42 ـ الدرهم الطبي.
43 ـ حكمة السبب (نظم).
44 ـ شعر.
45 ـ جموع القلة.
46 ـ عمر بن عبد العزيز يدفن حية.
47 ـ من شعر أبي النجم.
48 ـ نظم في النحو.
49 ـ اللدغ واللسع.
50 ـ المسمى بالقبيح والحسن من أعضاء الإنسان.
51 ـ الفرق بين الكوع والبوع.
52 ـ درة في أسماء ولائم العرب.
53 ـ أقسام الأفعال.
54 ـ من شعر المؤلف في نظم الأفعال.
55 ـ حكم شعرية.
56 ـ رأي نحوي.
57 ـ لا إله إلا الله واعرابها.
58 ـ حكم شعرية.
59 ـ معارضات كافات الشتاء.
59 ـ مكررة صورة جواب.
60 ـ حديث نفوس.
61 ـ شعر فيه حكمة.
62 ـ حكم فقهي منظوم.
63 ـ أحرف الفلك في طرابلس.

64 ـ الصدود بعد الثلاث (نظم).
65 ـ مولد العلم وانقضائه (نظم للتفكه على الفاسيين).
66 ـ شعر.
67 ـ من شعر الامام الشافعي.
68 ـ دائرة العروض.
69 ـ حكم شعرية.
70 ـ الصوم في شهر آب (نظم).
71 ـ أوقات اجتناب الماء.
72 ـ حكم ووصايا.
73 ـ من شعر الامام الشافعي.
74 ـ المشترك للفطر.
75 ـ توحيد (نظم).
76 ـ شعر.
77 ـ أسماء الزمان والمكان.
78 ـ شعر في الحكمة.
79 ـ شعر في آل البيت وأصدق ما قاله شعراء العرب.
80 ـ كف الطفل ـ وأصناف الأحباب.
81 ـ الضيف وخصاله ـ وأسماء الشهور في الجاهلية.
82 ـ شعر في الوصايا.
83 ـ تركيب خاتم الغزالي.
84 ـ مسألة فقهية في الدهن المتنجس من المذهب الحنفي.
85 ـ الجنة تحت ظلال السيوف (حديث نبوي).
86 ـ حديث قول الزور.
87 ـ وصايا شعرية.
88 ـ صلاة الحاجة ـ ثم بتر كثير وانقطاع.
89 ـ شعر في الدنيا.
90 ـ شعر.
91 ـ ابن غصن يخاطب بعض الملوك.
92 ـ في إخراج الضمير.
93 ـ فلك.
94 ـ شعر.
95 ـ صور الأشكال الهندية والعادية للأرقام ونظمها.

96 ـ شعر.
97 ـ في معرفة الساعة السعيدة والنحسة فلك.
98 ـ فريدة في تاريخ الأئمة الأربعة.
99 ـ من طرائف الحكومة بين جرير والفرزدق والأخطل.
100 ـ حكم نثرية وشعرية.
101 ـ بحور الشعر ـ الحالة والمرأة.
102 ـ الأشكال النارية والأشكال الهوائية والأشكال المائية والأشكال الترابية (رموز هذه الأشكال).
103 ـ نصيحة شعرية.
104 ـ أولاد نوح بعد الطوفان.
105 ـ نص شعري من وفيات الأعيان.
106 ـ أحجية.
107 ـ من تواضع لله رفعه.
108 ـ المصدر.
109 ـ الدخان المستعمل سنة 1174 ـ وحُكْمُهُ.
110 ـ مقدمة للأطفال في النحو باسم (مفيدة الغلمان).

نشـــأة وتطور

التعليم العـــالي في الجماهيرية

الدكتور علي الحوات
جامعة الفاتح

مقدمـــــة :

خلافاً للآراء والنظريات التاريخية التي تقول بأن ليبيا صحراء جرداء لا يـوجد في تاريخها علم ولا يوجد بها مراكز للثقافة والعلم فإن هذه الورقة ستحاول أن تثبت أن ليبيا طوال تاريخها القديم والحديث هي من أهم مراكز العلم والثقافة سـواء في منطقة البحر الأبيض المتوسط في أيام الحضارات التـاريخية القـديمة أو بعـد الفتح العـربي الإسلامي ودخـول ليبيا ضمن الحضـارة العـربيـة الإسـلاميـة التي تميـزت بنظامها التعليمي والثقافي والتربوي الخاص كما أن وصف ليبيا بأنها فقيرة في مراكز العلم والثقافة قديماً إنما يرجع لقلة الدراسات والأبحاث في مجال تاريخ العلوم والآداب والثقافة في هذه المنطقة، كما يرجع أيضاً في نظري إلى اتجاه معظم المؤرخين إلى البحث في الأحداث التاريخية السياسية والحربية والعمرانية في تاريخ ليبيا دون الاهتمام مباشرة بتاريخ العلوم والآداب ومن هنا ستحاول هذه الورقة إلقاء نظرة تاريخية شاملة على تطور التعليم العالي في ليبيا مركزة على أهم

المؤسسات التي أدت وظيفة ما نسميه اليوم بالجامعات أو الكليات الجامعية أو المعاهد التعليمية العليا.

تاريخ التعليم العالي في ليبيا:

يقول الدكتور عبد الله الشريف والأستاذ محمد إمحمد الطوير في كتابهما دراسات في تاريخ المكتبات والوثائق والمخطوطات الليبية[1]:

كانت ليبيا في العصور القديمة مركزاً لكثير من الحضارات وأهمها الحضارة اليونانية التي قامت في الجزء الشرقي والحضارة الرومانية في الجزء الغربي ووجود المدن الأثرية مثل لبدة وصبراته وشحات خير دليل على هذا الكلام. وفي الوقت نفسه كانت لليبيا صلات وثيقة بحضارة مصر القديمة ويضيف الدكتور الشريف والأستاذ الطوير بأن ليبيا في مُقدِّمة الأقطار التي اعتنت بالكتب والمكتبات، فقد كان كليماخوس (305 - 240 ق. م) في بداية حياته أميناً لإحدى المكتبات المتواجدة في شحات ثم انتقل مصنفاً لمكتبة الاسكندرية الشهيرة. والمعروف عن كليماخوس أنه شاعر ممتاز وأنه استطاع أن يضع فهرساً للمكتبة يقع في (120) مجلداً ويعتبر هذا الفهرس الأول من نوعه في تاريخ وضع الفهارس ويشتمل على السيرة الذاتية لأشهر المؤلفين وقد أورد هذه السيرة بشكل موجز بحيث أضفت معلومات لفائدة المستفيدين من الفهرس وقام بتصنيف الكتب المشمولة بالفهرس إلى ثمانية أقسام وهي: المسرحية والشعر الحماسي والغنائي ـ التشريع والفلسفة ـ التاريخ الخطب ـ علم الخطابة ـ موضوعات مختلفة ـ ونجد كذلك أرانونس (275-194 ق. م) ابناً لقورينا (شحات) وتلميذاً لكليماخوس قد أصبح رئيساً لمكتبة الاسكندرية بعد أن انتقل إليها أسوة باستاذه كليماخوس وكانت لأراندنس جهود علمية في مجالات الجغرافية والرياضيات والفلك وعلم التاريخ.

---

(1) د. عبد الله الشريف ومحمد امحمد الطوير، دراسات في تاريخ المكتبات والوثائق والمخطوطات الليبية الطبعة الأولى (طرابلس، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والاعلان) 1987م ص ص (15-16).

ثم تحـولت ليبيا من نـطاق الثقافـة الاغريقيـة والرومـانيـة ودخلت الحضـارة العربية الإسلامية في القرن السادس الميلادي، وترتب عن ذلك ظهور نظام متكامل للتعليم والتربية يتكـون من الكتاتيب وهي في نـظري تعادل مـا نسميه ونـطلق عليه اليوم مرحلة التعليم الابتدائي وتعليم المساجد والجوامـع ويعادل مـا نسميه ونـطلق عليه اليوم التعليم الاعدادي والثانوي والتعليم في الجوامع الكبرى والزوايا والـربط وهذا التعليم يعادل ما نسميه ونعرفه اليوم بالتعليم الجامعي أو العالمي.

ولهذا النظام من التعليم والتربية في تـاريخ ليبيـا فلسفته وأهـدافه ومؤسسـاته وأدواته ووسائله وأساليب تمويله ومتابعته، وحيث أننا بصدد دراسـة وتحليل التعليم العالي في ليبيا لذلك سوف لن نهتم ببقية المراحل الأخـرى وسيكون تـركيزنـا على التعليم العالي فقط.

كما يجب ملاحظة أننا حددنا الجـوامع الكبـرى والزوايـا والربط كمؤسسـات للتعليم الجـامعي والعالي آخـذين في الاعتبار ان التعليم العـالي لا يحدد ويعـرف بالمباني والمرافق التعليمية المقامة في مكان واحد وهو ما نطلق عليه اليوم (المدينة الجامعية) أو (الحي الجامعي) وإنما حددنا وعـرفنا التعليم العـالي في هذا السيـاق التاريخي بالمجهـود الفكري والعقلي الـذي يبذلـه شخص أو مجمـوعـة أشخاص بغض النـظر عن المكان، من أجـل البحث والوصـول إلى فهم ظاهـرة من ظـواهـر المحيط المادي أو الاجتماعي أو الثقـافي الذي يحيط بـالإنسان. وسـواء بُذِل هـذا المجهود الفكري والعقلي في مكان واحد أو في أمكنة متباعدة متفرقـة أو حتى بذل في الفضاء والصحراء فالعبرة حسب هذا التعريف بنوعية المجهود الفكري والعقلي وليست بالمبنى أو المرفق الذي تَمَّ فيه بَذْل هذا المجهـود والنشاط العملي. وحتى اليوم هناك جامعات كبرى عملاقة في العالم لا توجد كل كلياتها ومرافقهـا التعليمية في مكان واحد بـل هي موزعـة بين عدة مبـانٍ متباعـدة عن بعضها بعضـاً، بل ان بعضها يقع في مدينة والبعض الآخر في مدينة أخرى بعيدة عن الأولى.

وبهـذا المعنى ليس من الضـروري أن يكـون التعليم العـالي والجـامعي في مجموعة واحدة من المباني أو في حيـز مكاني واحـد، وإنما فيمـا نعتقد أن الشـرط الأسـاسي لما يمكن تسميتـه بتعليم عالي أو جـامعي هو نـوعيـة النشـاط العقلي أو

الفكري وأساليبه ومناهجه والموضوعات التي يبحثها والغايات التي يسعى إليها.

وإذا ما سلمنا بهذا المعيار فإن النشاط العقلي والفكري الذي كان سائداً في ليبيا في المساجد الكبرى والزوايا والربط هو نشاط يمكن أن نطلق عليه بكل جدارة تعليماً عالياً أو تعليماً جامعياً، لأنه يفي بكل شروط ومتطلبات التعليم العالي والجامعي وهي التدريس والبحث العلمي الموجه لأغراض الدنيا والدين، وربما يعترض البعض على أن مثل هذا التعليم العالي هو ديني محض مقيد ومشروط بالبحث في قضايا دينية، فالرد على ذلك أن التفكير العلمي دائماً وأبداً في سياق الدين وبحث القضايا الدينية، ولا تناقض في ذلك فالإسلام لا يتعارض مع العلم بل ويدعو إلى العلم واستخدام العقل والبحث في المجهول، ومما يعزز وجهة النظر هذه ان الجامعات الغربية المتقدمة اليوم كانت بدايتها في الكنائس وحتى عندما استقلت عن الكنائس وظهرت الجامعات في القرن الثامن عشر إنما كانت تبحث في قضايا المسيحية واللاهوت المسيحي والتوفيق بين التراث اليوناني ـ الروماني القديم والمسيحية اضافة إلى الاتصال الفكري بين هذه المراكز العلمية الغربية والثقافة العربية الإسلامية عن طريق معايير الاشعاع الثقافي الأربعة وهي الأندلس وصقلية وجنوب إيطاليا وبلاد الشام. مرة أخرى ان الادعاء بأن التعليم العالي العربي عامة كان دينياً لا ينقص من حقيقته ووجوده وأثره، فالتعليم العالي الأوروبي نشأ بعد التعليم العالي العربي الإسلامي بعدة قرون كما ظهر بنفس الأسلوب والطريقة وفي هذا الشأن يقول جون لامونت: (إن جامعة باريس هي ثمرة الامتزاج بين مدارس ثلاث هي مدرسة كاتدرائية نوتردام ومدرسة دير القديسة جينيفيف Sainte Genevieve ومدرسة كنيسة القديس فيكتور، ومهما يكن من شيء فالمعروف أن هذه الجامعة قد ولدت داخل نطاق أسقفية شأن بقية الجامعات التي وجدت في شمال أوروبا. ويرى الكاتب ديروزيل أن القرن الثاني عشر كان يعتبر قرن المدارس الأسقفية وأنه مع بدايات القرن الثالث عشر وحتى يحول البابوات دون قيام هرطقات جديدة تهز الجهاز الكنسي البابوي، فقد عملوا جاهدين على حصر مصادر الثقافة والفكر وتنظيمها وتنسيقها بحيث تصبح كلها خاضعة لأحكامهم وتشريعاتهم، وقد قامت بمساعدتهم في هذا السبيل جماعات الأخوان الرهبان التي

كان أفرادها يعيشون على التسول والإحسان. وهذا يعني أن ديروزيل يرى أن الأصول الأولى لجامعات العصور الوسطى وعلى رأسها جامعة باريس ترجع أساساً إلى خشية البابوية من ظهور هرطقات جديدة تهدد كيانها وتقوض بنيانها أي أنها قامت بتشجيع البابوية وتأييدها حتى تكون سنداً لها)[2].

وعلى أية حال نعود مرة أخرى لالقاء نظرة تاريخية شاملة على كل مراحل التعليم والتربية في تاريخ ليبيا منذ الفتح العربي الإسلامي مركزين كما سبقت الإشارة على التعليم العالي والجامعي باعتباره محور اهتمام هذا البحث. وكما قلنا يتكون نظام التعليم والتربية في ليبيا العربية الإسلامية من الكتاتيب والمساجد والجوامع الكبرى والزوايا والربط، وفيما يلي نلقي نظرة على هذه المستويات التعليمية المختلفة:

(أ) الكتاتيب:

وهي عبارة عن مدارس ابتدائية لتعليم الصبية القرآن الكريم ومبادىء الدين والأخلاق، وعادة ما يقع الكتاب خارج المسجد لا في داخله خوفاً من عبث الصبية بحرمة المسجد وهؤلاء الصبية عادة ما تكون أعمارهم ما بين الخامسة والسادسة عند الالتحاق بالكتّاب وتقام الكتاتيب في القرى والمدن والبادية على حد سواء.
وهي بسيطة لا تحتاج إلى أساس أو وسائل ايضاح فكل ما تحتاج إليه لا يزيد عن حصير يطرح على الأرض في الحجرة ويجلس فوقه المعلم ويتحلّق حوله الصبية الصغار الذين يتلون سوراً من القرآن الكريم على ألواح من الخشب يرددونها حتى يحفظوها عن ظهر قلب ويبدأ اليوم الدراسي عادة منذ الصباح الباكر ويستمر إلى الظهيرة حيث يغادر الصبية للراحة وتناول الغداء يعودون بعدها لمواصلة الدراسة حتى أذان العصر وبه ينتهي اليوم الدراسي[3].

---

(2) د. جوزيف نسيم يوسف، نشأة الجامعات في العصور الوسطى؛ الكتب التاريخية (7) (الاسكندرية: منشأة المعارف، 1971 م) ص 132.

(3) د. نجاح القابسي (المعاهد والمؤسسات التعليمية في المغرب العربي)، مجلة كلية التربية، العدد الرابع عشر 1980-1981م ص 12 -13.

(ب) المساجد:

وهي الحلقة الثانية في نظام التعليم والتربية الإسلامي أو ما يعادل التعليم الاعدادي والثانوي وهو أعلى من الكتاب في مستوى طلابها وأساتذتها وكان الناس يرسلون أطفالهم إلى هذه المساجد لقراءة القرآن الكريم على أيدي الفقهاء وكان طلاب العلم في المساجد يجلسون على الأرض في شبه حلقات في هذه المساجد يتوسطهم الفقيه ليعلمهم مختلف العلوم الإسلامية وعندما نتتبع تاريخ التعليم والتربية في المساجد يصعب في الواقع وضع حد فاصل بين المساجد التي تقوم بدور ما نسميه اليوم بالتعليم الأساسي وتلك المساجد التي تقوم بدور ما نسميه بالتعليم الثانوي وربما هذا ما جعل الدكتور عبد الله الشريف والأستاذ محمد الطوير في كتابهما بعنوان: (دراسات في تاريخ المكتبات والوثائق والمخطوطات الليبية)[4] يقسمان المساجد كمؤسسات تعليمية إلى ثلاثة أنواع:

1 ـ المسجد الخاص الذي يبنيه صاحبه ليصلي فيه ويتعبد ويعلم الناس تعليماً عاماً أو اختصاصياً احتساباً لوجه الله تعالى.

2 ـ المسجد المتوسط الذي يتعلم فيه التلميذ المرحلة التحصيلية.

3 ـ المسجد الجامع في المدن والحواضر واشتهر كثيرٌ منها حتى صار في مصاف الجامعات مثل جامع أحمد باشا بطرابلس وجامع القرويين بفاس بالمغرب الأقصى وجامع الزيتونة بتونس وجامع الأزهر بمصر.

وكثيراً ما تحولت المساجد التي تضم أو تحتوي على كتاتيب إلى مراكز تعليمية راقية تدرس جميع فروع العلوم مثل الفلك والرياضيات والآداب والتجويد والارشاد الخلقي.

(ج) الجوامع والزوايا والربط:

يظهر جلياً أن التعليم العالي والجامعي كان يعتمد في ليبيا على ثلاث

(4) مصدر سبق ذكره. د. عبد الله الشريف وآخرون، 1987م، ص 30.

مؤسسات متداخلة في وظائفها ورسالاتها وهي الجوامع والزوايا والربط، ويبدو أن النوع الأول وهو الجامع أو المسجد ساد في جميع أنحاء العالم العربي والإسلامي ولكن النوعين الآخرين الزوايا والربط سادتا وشاعتا في الصحارى وعلى الشواطىء البحرية في بلدان المغرب العربي وأفريقيا الإسلامية بشكل خاص لاسباب قد ترجع إلى طبيعة الفتوحات الإسلامية في شمال افريقيا التي تحتاج دائماً إلى أماكن للدفاع والراحة والعيادة وتخزين المؤن ومن بعد ذلك أغراض التعليم. وفي مرحلة متأخرة من تاريخ العرب المسلمين نُلاحِظ أن الخلافات الدينية والسياسية في المشرق العربي أدت إلى لجوء الكثير من قادة وزعماء هذه الخلافات إلى المغرب العربي وأفريقيا عامة كأماكن لنشر دعواتهم الدينية والسياسية. اضافة إلى أن الخلافات الدينية والسياسية في منطقة المغرب العربي قد أسهمت في فترة متأخرة من التاريخ العربي الإسلامي في ازدياد هذه الزوايا والربط وابتعدت عن وظيفتها الاصلية وهي الجهاد والتعليم إلى وظيفة أخرى وهي الدعوة إلى عقيدة معينة ومحاولة تأسيس دولة أو مجتمع مدني على منوال هذه العقيدة، وذلك كما هو الحال في دولة الموحدين والمرابطين في المغرب العربي. وعندما أصبحت منطقة الشمال الافريقي الإسلامي عرضة للحملات الاوروبية المسيحية خاصة بعد ضعف العرب والإسلام في الأندلس وكثرة الصراعات والفتن بين دويلات المغرب العربي والأندلس هنا لعبت هذه الربط والزوايا دوراً مهماً في الدفاع عن الإسلام وحماية الأرض العربية من حملات الأوروبيين المسيحيين.

وعلى أية حال نستعرض فيما يلي وظيفة التعليم العالي التي قامت بها الجوامع والزوايا والربط التي تعادل أو تشبه ما نطلق عليه اليوم الجامعات أو الكليات الجامعية أو المعاهد العليا ومراكز البحث العلمي.

1 ـ الجوامع:

أقيمت في جميع مدن وقرى ليبيا وفي مقدمتها طرابلس وبنغازي ومصراته وزليطن واجدابيا ودرنة وغيرها المساجد كمراكز علمية وكمراكز لاقامة الشعائر الدينية ولتعليم الناس أيضاً. وكان أول ما أنشىء في طرابلس جامع الناقة وهو جامع

الفتح. وتذكر بعض المصادر أن الذي أسسه هو عمرو بن العاص وهو يشبه جامع عمرو بن العاص بمدينة الفسطاط الإسلامية بمصر وبنى الأغالبة في طرابلس في القرن الثالث الهجري الجامع الكبير وموقعه في المكان الموجود فيه جامع أحمد باشا الآن بسوق المشير ثم بنى الفاطميون جامع طرابلس الأعظم في العام المكمل للمائة الثالثة الهجرية على يد خليل بن إسحاق ويقال ان الأسبان هدموا هذا المسجد في عام 1510 م عندما احتلوا طرابلس وقد كانت تعقد في هذا الجامع أشهر الحلقات العلمية وقد اتسع التعليم في عهد الصنهاجيين وتعددت فنونهم وشملت العلوم الإسلامية والعربية والطبيعة والرياضة، وصار هذا الجامع بمثابة جامعة ليبية قائمة بذاتها تخرج العلماء ويوفد إليها الطلاب من كل مكان وينال أساتذتها الشهرة العلمية الواسعة في مختلف فروع المعرفة، ولقد كان لبعض هؤلاء العلماء آثار علمية كبيرة ومن بينهم الفقيه عبد المجيد ابن أبي الدنيا (606-684 هـ) الموافق (1227-1305 م) وقد كان لهذا العالم منزلة كبيرة في الدولة الحفصية حتى أن هذه الدولة لما أرادت نقل حلقات التعليم من جامع القيروان إلى جامع الزيتونة في تونس في القرن السابع الهجري لم تعول في ذلك على عالم من العلماء غير عبد الحميد بن أبي الدنيا، وقد أنشأ مدرسة تحت اسم المدرسة المستنصرية في باب البحر بمدينة طرابلس.

وقد أنجبت مثل هذه المساجد علماء أجلاء. كما كان يقوم بالتعليم فيها فقهاء وعلماء أعلام وينوه التجاني في رحلته بشيخ علماء طرابلس الإمام الحافظ أبي فارس عبد العزيز بن عبد العظيم ويقول: (ناهيك من رجل قد نال من المعاني ما اشتهى وحاز فيما حاز من العلوم الأصولية والفرعية الغاية والمنتهى، حضرت درساً بمسجد مجاور لداره فرأيت رجلاً متعلقاً من العلم ذاكراً بالمذهب ذكراً لا يجاريه فيه أحد وكان مولده بطرابلس عام 639 هـ[6] وفي أيام العثمانيين أمر أحمد باشا القرة مانللي في عام 1831 ببناء مدرسة وجامع في مكان قريب من الرايا في مواجهة قصر الباشا وبفضل متابعة الوالي أحمد باشا تمكن المهندسون والعمال من

---

(6) نفس المصدر السابق، 1972 ص 189 نقل عن التجاني رحلة التجاني ص 122.

الانتهاء الكلي من العمل بالمدرسة والجامع في مدة قاربت الخمس سنوات أي ما بين (1831-1838) حينما ظهر الجامع في منظر جميل بديع[7].

وقد قدم أحمد النائب الذي كان من أعيان مدينة طرابلس والذي تم تعيينه منها إلى استانبول في عهد الوالي أحمد راسم باشا في نهاية القرن التاسع عشر وصفاً موجزاً لعمليات بناء المدرسة والجامع بقوله: (وأسس الجامع المعروف به باسم جامع أحمد باشا الكائن بقرب (باب المنشية) موضع المسجد الذي بناه حضرة سيدنا عمرو بن العاص رضي الله عنه حين الفتح، ومبنى المدرسة التي باتصاله وأوقف عليها أوقافاً كثيرة)[8].

وأما من حيث وظائف التعليم والتربية في جامع أحمد باشا ومثله من الجوامع فقد كانت حلقات التعليم تتم بداخل الجامع حيث كانت تكفي الدروس المختلفة والتخصصية من فقه ونحو في أكثر من حلقة دراسية كان يجتمع فيها الطلبة مع مشائخهم عقب صلاة الصبح وحتى قرب صلاة الظهر وقد يستأنف تلقي الدروس بعد العصر. وبالنسبة لجامع أحمد باشا الذي اتخذناه كمثال لهذا المستوى من التعليم العالي فمن المؤكد أن الذي شجعه على انشائه والاهتمام به هو ما كان يوجد في عصره من كثرة العلماء الذين عادوا لوطنهم خاصة بعد فترة من الفوضى والاضطراب سادت أنحاء ليبيا قبل تولي أحمد باشا الحكم في ليبيا.

إن كثرة العلماء في مدينة طرابلس والجو العلمي الراقي هو الذي فيما يبدو قد دفع الوالي أحمد باشا إلى توفير المصادر والمراجع للطلبة والمدرسين على حد سواء، بل انه قام بشراء المخطوطات والكتب التي كانت متداولة في ذلك الوقت والمتنوعة في موضوعاتها كالطب والعقائد والسير والآداب والنحو والصرف والتفسير وغير ذلك من الموضوعات الأخرى، وعلى هذا الأساس يمكن القول إنَّ مثل هذا الجامع وهذه المدرسة الملحقة به يعد في مستوى التعليم الجامعي أو الكليات الجامعية حسب تعريفها ومفهومنا للجامعة وما يدرس فيها الآن[9].

---

(7) مصدر سبق ذكره دكتور عبد الله الشريف ومحمد الطوير ص 95-96.

(8) المصدر السابق (ص 97).

(9) المصدر السابق. د. رأفت غنيمي الشيخ ـ 1972م. ص 101.

2 الزاويا:

يمكن النظر للزاوية على أنها مدرسة دينية عليا بالاضافة إلى أنها مأوى للغرباء والفقراء والمسافرين. ويقسم الدكتور عبد الله الشريف والأستاذ محمد الطوير في كتابهما دراسات في تاريخ المكتبات والوثائق والمخطوطات الليبية[10]. الزاوية في ليبيا وبقية بلدان المغرب العربي إلى ثلاث فئات:

1 ـ الزاوية البسيطة وتتألف من مجموعة من الأبنية المتلاصقة وفيها بيت للطلبة وهي غرف حول صحن كبير وفيها غرف للتدريس والمكتبة ثم المرافق اللازمة وتكون الاراضي التي حولها حبسا عليها في غالب الأحيان لكي تعيش عليها.

2 ـ الزوايا التي تقوم حول ضريح لأحد المرابطين أو ولي من الأشراف.

3 ـ الزوايا التي كان يدفن فيها ولي كان يعيش فيها وسط تلاميذه يبين تعاليمه وطريقته الصوفية وعرف هذا النوع من الزوايا باسم الزوايا الصوفية.

وفي ليبيا كانت الزوايا بمثابة مراكز ثقافية تقع في الغالب على طرق التجارة التي تربط وسط أفريقيا وشرقها بشمالها ـ كما كانت تربط غرب أفريقيا بشرقها وتنتقل بواسطة هذه الطرق السلع في قوافل دائمة الحركة. وفي هذه الزوايا يلتقي رجال القوافل القادمون من الجنوب والعائدون من الشمال يجلسون إلى مشائخ الزوايا ويتبادلون معهم الأحاديث المختلفة عن البلاد التي جاءوا منها أو مروا بها، وبذلك تظل هذه الزوايا على صلةٍ بالعالم الخارجي. كما قامت الزوايا بدورها التعليمي في ليبيا وبقية بلدان المغرب العربي في عهد الموحدين والحفصيين وبذلك انضمت الزوايا إلى الكُتّاب والجامع لتصبح جميعاً أهم المؤسسات التعليمية الثقافية في ليبيا قبل القرن التاسع عشر حينما ازدهرت هذه المؤسسات بفضل الأوقاف الكثيرة التي كان يوقفها القادمون من أبناء الشعب الليبي[11].

---

(10) مصدر سبق ذكره. د. عبد الله الشريف ـ محمد الطوير، 1987م ص (29).

(11) المصدر السابق، د. رأفت غنيمي الشيخ 1972م ص (95).

والزوايا والربط التي سنتحدث عن دورها التعليمي بعد قليل كانت منتشرة في كافة أنحاء ليبيا، ويوجد عادة في هذه المؤسسات أقسام داخلية لايواء طلاب العلم وتزويدهم بكل ما يحتاجونه من مأكل ومشرب وكتب، وكان معظم المقيمين من الطلاب والأساتذة الغرباء وكانت الكتب والمراجع متوفرة عن طريق التحبيس والوقف ليستفيد منها الدارسون وطلبة العلم بدون مقابل وفي العادة كان الطلبة يقومون بنسخ الكثير من المراجع والمؤلفات التي وضعها العلماء الليبيون نتيجة استفادة الليبيين من المكتبات الملحقة بهذه المؤسسات العلمية خلال سنوات دراستهم وأصبح في مقدورهم أن يؤلفوا في مجالات الدراسات اللغوية والأدبية والفقه والتصوف وفي مختلف العلوم الأخرى[12].

وكان من أشهر الزوايا المنتشرة في ليبيا والتي أدت دوراً تعليمياً عالياً الزوايا التالية:

1 ـ زاوية الشيخ عبد السلام الأسمر في مدينة زليطن، وقد تأسست في حياة الشيخ عبد السلام سنة 900 هـ.

2 ـ زاوية الشيخ إبراهيم المحجوب بمدينة مصراته، وهذه الزاوية منسوبة إلى الشيخ إبراهيم المحجوب ثم غلب اسم زاوية المحجوب على المنطقة التي تقع بها الزاوية وصارت تسمى بهذا الاسم.

3 ـ زاوية الشيخ أحمد الزروق بمدينة مصراته.

4 ـ زاوية الشيخ الدوكالي بمنطقة مسلاته ببلدة الزعفران وقد أسسها الشيخ عبد الله الدوكالي في حياته.

5 ـ زاوية الشيخ أبو راوية بتاجوراء.

6 ـ زاوية الشيخ عبد النبي الأخضر في الجبل الغربي وهي تسمى زاوية أبو ماضي وهو اسم لجبل قريب من بلدة ككلة بنيت هذه الزاوية بالقرب منه ونسبت إليه.

---

(12) مصدر سبق ذكره د. عبد الله الشريف ومحمد الطوير 1987م ص 28-30.

7 ـ زاوية القائد عمورة بمنطقة جنزور بطرابلس.

8 ـ زاوية النعاس بتاجوراء.

9 ـ زاوية طبقة بمنطقة الزنتان.

10 ـ زاوية سيدي بن جحا بمنطقة الخمس.

11 ـ زاوية أولاد سهيل بمنطقة الزاوية الغربية.

12 ـ زاوية سيدي عثمان بمنطقة الخمس.

13 ـ زاوية سيدي زائد بمنطقة الخمس[13].

وكانت هذه من أهم الزوايا التي قامت في أنحاء متفرقة من الأراضي الليبية والتي استطاع الباحث جمع معلومات عنها وكانت هذه الزوايا بمثابة تعليم عالٍ فكان برنامج التعليم فيها شاملاً للعلوم الدينية حيث تدرس كتب الفقه والحديث وتفسير القرآن الكريم وعلم الفرائض والفلك والجغرافيا والتاريخ والطب كما تدرس العلوم الأدبية واللغوية ومن بينها علم الأدب والعروض والنحو والصرف والبلاغة وكان العلماء في الزوايا يمنحون نوابغ طُلَّابهم الاجازة العلمية التي تمثل جانباً من التنظيم التعليمي في ليبيا في ذلك الوقت، وقد نبغت فئات كثيرة مشهورة من العلماء جيلاً بعد جيل في العلوم الإسلامية والعربية ويذكر الليبيون إلى وقت قريب جداً العلماء والأساتذة الذين تتلمذوا في مثل هذه المؤسسات التعليمية العالية وتخرجوا أساتذة وفقهاء وقضاة ورجال ادارة. بل ان مثل هذه المؤسسات التعليمية حافظت على اللغة العربية والتراث الإسلامي من الضياع والغزو والاستلاب الثقافي الذي تعرضت له ليبيا خلال فترات الاحتلال الايطالي على وجه الخصوص، بل إن هذه المؤسسات التعليمية العالية أسهمت في الحركة الوطنية وحروب الجهاد ضد الغزو الايطالي بشكل خاص.

---

(13) مصدر سبق ذكره ـ د. رفعت غنيمي، 1972م ص 97.

(14) وكذلك بيانات جمعها الباحث لاعداد هذه الدراسة، مصدر سبق ذكره مجلة التربية العدد الرابع عشر 1980م ـ 1981م ص 16.

3 ـ الربط :

تقول الدكتورة نجاح القابسي :(نشأت الربط وهي جمع رباط وأصل الربط ما تربط فيه الخيول معدة للدفاع والمجاهدة. والمرابط هو المجاهد يدفع عمن وراءه جهاد النفس. والمقيم في الرباط مجاهد نفسه ويطلق أيضاً على بيت الصوفية إذْ كان الرباط في الاصطلاح يعني الدار الحصينة للصوفية أو بمعنى آخر الصوفية الحصينة التي يسكنها الصوفية والاسم المرابطة وهي اصطلاحاً ملازمة الثغور مع المواظبة على الشعائر الدينية ويعرف الملازمون للربط بالمرابطين ومن المعاني السابقة يلاحظ التأكيد على الناحية الدينية والجهاد والدفاع عن أرض الوطن، ثم أخذ الرباط وظيفة تعليمية منذ عهد المرابطين في المغرب العربي إذ سمي المكان الذي أقام فيه عبد الله بن ياسين الجزولي للتعليم والتدريس بالرباط وعندما بلغ تلاميذه حوالي ألف رجل من أشراف صنهاجة بزعامة ابن ياسين سمَّاهم بالمرابطين وواضح أن ليبيا تتصل بالصحراء الكبرى الافريقية بل هي مفتاح هذه الصحراء وحلقة اتصال بين خليج سرت وخليج غانا على المحيط الأطلسي وقد أدرك العرب ذلك منذ الفتح العربي الإسلامي ويبدو أن ذلك هو الذي دفع الوالي العربي هرثمة بن أعين سنة 179 هـ/ 795 م إلى تشييد رباط طرابلس في ليبيا ورباط المنستير في تونس ويمكن أن نعتبرها كما تؤكد الدكتورة نجاح القابسي نموذجاً حياً لما كان عليه الرباط الإسلامي في المغرب العربي وهو بناء من طابقين محصن وفي وسطه صحن واسع تشرف عليه حجرات الدور الثاني على شكل شرفة ويضم بين جدرانه مسجداً لإقامة الشعائر الدينية ومدرسة علمية عليا للتعليم والتربية وهو في عمومه مركز عسكري دفاعي عادة ما يكون على الهضاب المرتفعة الواقعة على شواطىء البحر أو على ربوة مرتفعة في الصحراء ويرى معظم المؤرخين أنه قد تألف عقد طويل من الرباط على طوال الساحل البحري من طنجة إلى الاسكندرية وقدْ أسست في طرابلس الأربطة البحرية على طول الساحل لحماية الثغور من هجمات أساطيل الأعداء كما أُسِّسَتْ أيضاً الأربطة الصحراوية لحماية الثغور البرية من هجمات الافريقيين لكن الرباط لم يكن حصناً دفاعياً أو هجومياً فقط، ولم يكن منطقة أمان وسياج وحراسة بل كان مركز اشعاع للعلوم العربية والإسلامية من حيث هو معهد تعليمي ودار كتب ومصنع للورق لعب دوراً أساسياً في تثقيف الافريقيين

في الدين واللغة. وسرعان ما أسست حول الرباط مدينة لتمكين الطلبة وأهاليهم من أسباب المعاش الكريم فصار الرباط مدينة علم واتسعت سلسلة الربط من خليج غانا على المحيط الأطلسي إلى البحر الأحمر أي إلى مكة المكرمة فصار الطلاب الأفارقة ينتقلون من رباط في طلب العلم إلى أن يبلغوا مكة في طلب العلم والحج فيستكملون علومهم ويحجون ويرجعون مرابطين أساتذة مزودين بالعلم والبركة في آن واحد يرجعون طريقهم من مكة إلى قاو أو داكار أو غيرها[15].

مرة أخرى أدى الرباط في تاريخ ليبيا وظائف علمية واقتصادية ودفاعية وعمرانية فكان الرباط مستقراً أو مكاناً للراحة بالنسبة للقوافل الليبية التي تدخل إلى قلب الصحراء الكبرى للتجارة ونشر الإسلام بين الأفارقة وهذا ما يفسر لنا هذه السلسلة من المدن الصحراوية الثقافية مثل غدامس وغات وحبات وشنبكت وفاو وغيرها.

وهكذا يمكن القول بأن الحركة العلمية التي ارتبطت بالربط في شمال افريقيا بدأت بطرابلس ثم اتجهت غرباً حتى اخترقت الصحراء إلى غانا ثم اتجهت شرقاً إلى أن ربطت بين غانا ومكة المكرمة ثم اتجهت شمالاً فربطت بين غانا واشبيلية فهذا هو الدور الكبير الذي قامت به الربط في ليبيا.

ومن الأمور التي تستلفت النظر أن الرباط كان معهداً دينياً قبل أي شيء ويخلق الجو الديني. واستمراره كان يقوم بما عرف بالعبادة والعمل فالعبادة مقدار مشترك متحد بين جميع الربط وهي موسيقى دينية متزمتة مؤثرة حارة وجملة أناشيد تنشد خارج الرباط للدلالة على أنها مشتركة بين جميع الأربطة، وتقع هذه الأناشيد المؤثرة بعد ايقاد الشموع وتبخير البخور في المحاجر، وعلى القيام بحركات جماعية تتجه إلى باب الرباط، وبذلك تخلق العبادة الجو الرباطي العام. ثم يقع العمل داخل الرباط، والغالب أنَّ العمل يقع كل يوم خميس وكل يوم سبت فيجلس المنشدون حول رئيسهم وبينهم الشموع وحجار البخور فينشد أحدهم أبياتاً من الشعر العقوصي المعروف بالرقائق لأنه يرقق القلب ويجري الدمعة ويدعو

(15) مصدر سبق ذكره ـ د. رأفت غنيمي الشيخ ص 92.

إلى الانجذاب فيأخذ الوجد حلقة المرابطين فيبكون ويصرخون ويمزقون الجيوب ويقعون على الأرض في غيبوبة تصوفية[16].

وبعد انتقال الادارة والحكم لسيادة الدولة العثمانية حافظت ليبيا على نمط التعليم الديني القائم بها بكل مستوياته ودرجاته عدا الربط التي تعتقد أن وظيفتها العسكرية والدفاعية قد ضعفت بالنظر إلى نظرة العرب إلى الأتراك كمسلمين وليسوا نظرة محتلين وأواخر عهد الأتراك في ليبيا دخلت عناصر تعليمية جديدة إلى البيئة الليبية تتمثل في انشاء مدارس تركية مدنية وعسكرية على غرار ونمط النموذج الاوروبي، وكان القصد من هذه المدارس التركية في ليبيا اعداد ضباط ليبيين للجيش التركي العامل في ليبيا واعداد موظفين للادارة التركية في ليبيا أيضاً اضافة إلى أن هذه المدارس التركية في ليبيا جاءت نتيجة شعور تركيا بضعفها أمام اوروبا ورغبتها في تقوية نفوذها في الولايات العثمانية البعيدة عن مركز السلطة العثمانية في استانبول، وربما كان هذا التوسع التعليمي التركي في الأراضي الليبية جاء نتيجة خوف تركيا من ازدياد وتفوق القوى الاوروبية ونيتها لاحتلال ممتلكات الامبراطورية العثمانية، وربما يضاف إلى ذلك بدء تمرد العرب في ليبيا وغيرها من المناطق العربية على سلطة الأتراك ونزعتهم القومية، الأمر الذي دفع تركيا لاسترضاء العرب في ليبيا وغيرها بفتح مدارس لابنائهم وتشجيع بعض الاسر الليبية بارسال أبنائهم للدراسة والتعليم العالي في تركيا نفسها ولكن كل ذلك كان بشكل محدود.

ورغم ما سبق لم تنشأ في ليبيا أية كلية جامعية عليا، وإنما كان من يرغب من الليبيين في استكمال تعليمه العالي كان يتجه إلى مصر ليدرس بالجامع الأزهر وإلى تونس ليدرس بجامع الزيتونة ومن أراد الاستزادة من خريجي المدارس العسكرية أو الوطنية الخاضعة للاشراف المباشر من قبل تركيا يتجه إلى استانبول ونحن حينما نستعرض المعاهد العليا المتاحة في تركيا إنما نستعرضها لأنها تقبل طلاب ليبيين إلى جانب الطلاب الأتراك والطلاب من بقية الولايات العثمانية العربية وغير العربية

---

(16) نفس المصدر السابق ـ د. رأفت غنيمي ص 93.

ولكن الملاحظ أن التعليم العالي لم يكن متاحاً لكل الليبيين وإنما كان محصورا فقط على بعض أبناء ليبيا إلى جانب الأتراك المقيمين في ليبيا[17].

على أية حال فقد كان من أهم مؤسسات التعليم العالي في تركيا نفسها والتي التحق بها بعض الطلبة الليبيين ما يلي :

1 ـ مدرسة أبناء العشائر: تأسست هذه المدرسة العليا عام 1308 هـ الموافق 1892 م بمناسبة عيد جلوس السلطان لتعليم أولاد مشائخ القبائل والعشائر ويبدو أن الهدف منها كان استيعاب أبناء رؤساء القبائل والعشائر العربية وغير العربية في أنحاء الولايات العثمانية لتعليم أبنائهم في تركيا ومن ثم يعودون إلى بلدانهم الأصلية لتولي المناصب المدنية وهم مُشْبعُون بروح الثقافة التركية والولاء لها.

2 ـ المكتب الملكي المدني وقد تأسس 1276 هـ الموافق 1858 م لاعداد الاداريين ومدة الدراسة به ثلاث سنوات بعد المدرسة الاعدادية ويقبل أربعين طالباً كل سنة معفون من الخدمة العسكرية.

3 ـ المكتب السلطاني وقد أنشىء عام 1285 هـ الموافق 1868 م لتعليم المسلمين وغير المسلمين وهو داخلي وخارجي ومدة الدراسة به ثلاث سنوات ابتدائي، وثلاث سنوات متوسط وثلاث سنوات عالي وبه قسم فرنسي.

4 ـ مكتب الطب: وقد تأسس 1285 هـ الموافق 1868 م وهو خارجي ويدخله الطلاب الحاصلون على شهادة المدارس الاعدادية (الثانوية) أو ما يعادلها ويؤدي الطالب امتحان قبول وكانت مدة الدراسة به ست سنوات لدراسة الطب وثلاث سنوات لدراسة الصيدلة.

5 ـ دار المعلمين: انشئت عام 1285 هـ الموافق 1868 م وكانت تنقسم إلى ثلاث مراحل: مرحلة ابتدائية ومدة الدراسة بها عامان دراسيان ومرحلة رشدية ومدة الدراسة بها عامان أيضاً ومرحلة عالية وتنقسم قسمين شعبة للآداب ومدة الدراسة بها سنتان وشعبة للفنون ومدة الدراسة بها أيضاً سنتان.

---

(17) نفس المصدر السابق ص 162.

6 ـ دار المعلمات: تأسست عام 1286 هـ الموافق 1869 م لاعداد معلمات للمكاتب الرشدية للإناث ومدة الدراسة بها ثلاث سنوات.

7 ـ مكتب الحقوق: وقد أنشيء عام 1269 هـ الموافق 1879 م للحصول على موظفين للعدل ووكلاء دعاوى (محامين).

8 ـ مكتب التجارة تأسس عام 1302 هـ الموافق 1885 م وكان مرتبطاً بنظارة التجارة والأشغال، ثم ألحق بنظارة المعارف في نفس السنة وكانت مدة الدراسة بهذه الكلية ثلاث سنوات.

9 ـ دار الفنون (الجامعة) وقد تأسست عام 1316 هـ الموافق 1898 م وتقبل كل سنة ثلاثين طالباً ومدة الدراسة بها حسب شعبها فشعبة العلوم الدينية أربع سنوات وشعبة العلوم الرياضية والطبيعة ثلاث سنوات وشعبة الآداب ثلاث سنوات.

10 ـ المدارس العسكرية وهي تشمل علوماً حربية وعلوماً طبية حربية وعلوم البحر وعلوم الآلات والعمليات الحربية ويبدو أن هذه المدارس العسكرية كانت من أكثر المجالات المتوفرة لليبيين حيث كانت الحكومة التركية تشجع الليبيين وغيرهم من العرب في بقية الولايات العربية على التعليم العسكري حيث يكونون جنودها المخلصين الذين يدينون بالولاء لها وتؤكد الكثير من المصادر بأن هؤلاء الذين يتمون تعليمهم في المدارس العسكرية أو غيرها باستانبول كانوا من أبناء الأعيان المتعلمين ورجال الحكم الأتراك في مراكز الولاية كذلك يلاحظ من نفس المصادر التاريخية أن هذه المدارس العسكرية الطبية كانت تتأثر بالثقافات الاجنبية في برامجها فقد كانت المدارس الحربية تهتم مثلاً باللغة الالمانية والتنظيم الالماني بصفة خاصة بينما كانت المدارس والمعاهد البحرية تجعل اللغة الانكليزية والنظام العسكري الانكليزي موضع عناية خاصة ومع ذلك فقد كان للغة الفرنسية مكان بارز في برامج المدارس العسكرية بصفة عامة[18].

وأما بالنسبة للتعليم في عهد الاستعمار الايطالي 1910 م ـ 1942 م فقد تعرض

(18) نفس المصدر السابق، د. رافت غنيمي، ص 166.

لمحاولات ربطه بالثقافة واللغة الايطالية ووضعه تحت اشراف الادارة الايطالية مباشرة، وظهرت مستجدات من أهمها: - انشاء المدارس الايطالية للمستوطنين الايطاليين في ليبيا، والمدارس الأجنبية الأخرى لابناء الجاليات الفرنسية واليونانية واليهودية وهنا يمكن القول بأن التعليم الوطني الديني في ليبيا بدأ في مواجهة مباشرة مع سلطات الاحتلال الايطالي التي حاولت ادخال نموذج ونمط التعليم الايطالي في بنية التعليم الوطني الليبي هادفة من ذلك تقوية جانب التعليم الايطالي واضعاف التعليم الوطني الليبي كسبيل وطريق لدمج اللغتين في الثقافة الايطالية وجعل اللغة والثقافة الغربية كثقافة محلية محدودة مقصورة على القضايا الشخصية والشرعية التي لا مفر للمستعمر الايطالي من معاملتها طبقاً للشريعة الإسلامية.

وما دمنا بصدد الحديث عن التعليم العالي في ليبيا دون سواه فقد اتخذ الاستعمار الإيطالي خاصة في عهد الفاشيست سياسة محاربة التعليم العام والتعليم العالي الليبي (الذي كان يتم في إطار إسلامي) وعمل على أن يحل محله تعليم ايطالي يتحصل عليه الدارس في ايطاليا نفسها. وانطلاقاً من هذه الدوافع حاربت ايطاليا التعليم العالي الليبي الذي كان موجوداً في الزوايا الدينية والمساجد والجوامع وشجعت بعض الليبيين على الدراسة والتعليم في روما. ومن هنا تم اغلاق معظم الزوايا الدينية وصودرت الأوقاف المحبوسة عليها. بل حاربوا ايضاً الاتجاهات التي كان يلجأ إليها الليبيون بارسال ابنائهم للتعليم والدراسة في الأزهر بمصر وجامع الزيتونة بتونس. وجاء تطبيق السلطات الايطالية على نشاط الليبيين التعليمي ورغبتهم في الاستزادة من التعليم الديني في مصر وتونس باتخاذ بعض الاجراءات تمثلت في انشاء مدرسة إسلامية عليا في طرابلس وهي في حكم تعليم جامعي وقهرت ايطاليا الناس على الحاق أبنائهم بها وتؤكد المصادر التاريخية أنه قد بدىء في التفكير بإنشاء هذه المدرسة منذ عام 1914 م بعد الاحتلال بثلاث سنوات، ونصت عليها القوانين التعليمية والمراسيم الملكية الايطالية في السنوات 1915-1922 م ولكنها أي هذه المدرسة لم تظهر للوجود حتى عام 1935 م بموجب المرسوم الملكي الايطالي رقم 1365 م الصادر في 13 مايو 1935 بانشاء هذه المدرسة بمدينة طرابلس، وقد ظهرت للوجود في العام الدراسي 1935م/ 1936 م

ولكنها لم تلبث ان اغلقت أبوابها في عام 1942 م مع نشوب الحرب العالمية الثانية، ولانها لم تجد الاقبال من الليبيين وكانت هذه المدرسة ذات مرحلتين: مرحلة اعدادية مدة الدراسة بهاثلاث سنوات ومرحلة ثانوية مدة الدراسة بها أربع سنوات والمرحلة الثانوية ذات شعبتين واحدة لاعداد مدرسين للمدارس الابتدائية والشعبة الثانية لاعداد الليبيين للخدمة في الوظائف العامة ووظائف القضاء والافتاء(19).

ورغم كل هذه الجهود التي قامت بها ايطاليا لمنع الليبيين من مواصلة دراستهم العليا بمصر وتونس أو التوسع في نظامهم التعليمي الداخلي الديني في ليبيا نفسها. إلا أن المدرسة الإسلامية العليا التي أنشئت بدافع عزل الليبيين عن بقية العرب توقفت تماماً وامتنع الليبيون عن الدراسة بها وحاولوا بجهود أهلية وتطوعية المحافظة على مساجدهم القرآنية ومساجدهم وزواياهم كمؤسسات للتعليم والتربية بوجه عام والتعليم العالي الديني بوجه خاص. وكان من أبرز هذه المؤسسات التعليمية العالية زاوية الشيخ عبد السلام الأسمر بزليطن وزاوية الشيخ أحمد الزروق بمصراته وجامع أحمد باشا بطرابلس وغيرها كثير من الجوامع والزوايا التي حفظت للشعب الليبي لغته العربية وثقافته وتراثه العربي الإسلامي.

بعض أساتذة وعلماء التعليم العالي في تاريخ ليبيا

كانت المؤسسات السابقة من أهم مؤسسات التعليم العالي التقليدية في تاريخ ليبيا وكانت لها فلسفتها المتميزة والمتمثلة في تحفيظ القرآن الكريم وعلومه المختلفة إلى جانب دراسة قواعد اللغة العربية من نحو وصرف، وكذلك المعاملات التي استوجبت دراسة أصول الفقه والتربية الإسلامية، وهناك ما يؤكد أنه إلى جانب هذه العلوم درست أيضاً العلوم الأخرى مثل التاريخ والجغرافيا والطب وفنون الحرب والدفاع. وكانت هذه المؤسسات تضم مكتبات مليئة بالمراجع والمخطوطات الدينية والعلمية.

---

(19) المصدر السابق، د. رأفت غنيمي، ص (236).

ورغم ما سبق لم يكن هذا النظام التعليمي العربي الليبي طوال بقائه ووجوده منغلقاً على نفسه أو جامداً، بل كان دائماً في اتصال مستمر مع المراكز العلمية الأخرى سواء في المغرب العربي في القيروان والزيتونة وفاس ومراكش واسبانيا الإسلامية أو في المشرق العربي في القاهرة ودمشق وبغداد أو في المراكز العلمية العليا في استانبول في عهد الأتراك و في اثناء الاحتلال الايطالي في روما وبعض بلدان اوروبا الأخرى وهكذا يمكن القول بأن الليبيين قد اعتمدوا في تعليمهم العالي على مرّ العصور على مجموعة من الوسائل من اهمها ما يلي :

1 ـ حضور حلقات العلم ودروس الأساتذة التي كانت تقام داخل المساجد والجوامع الكبرى والزوايا والربط.

2 ـ الاستفادة من الشيوخ الزائرين للمعاهد والمساجد وكذلك من الزائرين المارين بليبيا لأغراض مختلفة وخاصة الحُجاج المغاربة.

3 ـ اتاحة الفرصة لبعض الليبيين للسفر من أجل الحج والتجارة وزيارة المراكز الثقافية والعلمية المختلفة.

4 ـ السفر إلى خارج البلاد والدراسة في المعاهد العليا المشهورة في البلاد العربية والفكر خاصة الزيتونة في تونس والأزهر في القاهرة[20].

وقد ورد في تاريخ ليبيا أسماء مشهورة أسهمت في حركة العلم والتعليم العالي والفكر والثقافة، وتعتبر مثل هذه الشخصيات العلمية في حكم أساتذة وعلماء البحث العلمي والدراسات العليا وفي المؤسسات التعليمية والتربوية التاريخية في ليبيا ومن أهم هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر :

1 ـ الشيخ عبد الحميد بن أبي الدنيا وهو من علماء طرابلس وأنشأ المدرسة المستنصرية عام (555-558 هـ).

2 ـ الشيخ محمد الأزهري وهو من علماء منطقة الزنتان المشهورين وقد أسس زاوية طبقة وتقدر عدد الكتب والمخطوطات المتبقية فيها الآن بحوالي (500)

---

(20) مصدر سبق ذكره، د. عبد الله الشريف والأستاذ محمد الطوير، ص 28.

مجلد معظمها في العلوم الدينية.

3 ـ الشيخ أحمد الزروق (846 هـ) في مدينة مصراتة وكان له الفضل في انشاء أول معهد علمي عالي منذ أربعة قرون ونصف ولا تزال زاويته من أهم المعالم التاريخية في منطقة مصراتة.

4 ـ الشيخ محمد بن عبد الله بن أحمد غلبون.

5 ـ الفقيه أبو علي الحسن بن موسى بن معمر الهواري الطرابلسي.

6 ـ الفقيه محمد بن عبد الكريم بن مكرم.

7 ـ الفقيه الشاعر محمد بن سالم الفطيسي.

8 ـ الفقيه عبد السلام بن محمد بن ناصر.

9 ـ الشيخ محمد عبد الرحمن الكانوني البرناوي.

10 ـ الشيخ يوسف الحصراني الذي عاش عام (820 هـ).

11 ـ الشيخ رمضان بن تركية.

12 ـ الشيخ عبد السلام الأسمر وابنه عمران بن عبد السلام الأسمر.

13 ـ المؤرخ أحمد الغائب (1840-1914 م) وقد عاش في أواخر العهد العثماني ويعتبر من أبرز المثقفين في عصره وكان شغوفاً بحب الكتب ومهتماً بكتب التراث العربي والتاريخ وتقلد عدة وظائف ادارية من ضمنها رئاسة بلدية طرابلس.

14 ـ اسماعيل كمالي ولد بمدينة الخمس عام 1882 م وكان مهتماً بتاريخ القبائل في طرابلس.

15 ـ الشيخ محمد البشير بن محمد بن علي بن محمد بن أبي بكر وقد ولد في بلدة أقار بمنطقة الشاطىء بالجنوب الليبي ويرجح أن سنة ميلاده كانت سنة 1204 هـ ومات بنفس البلدة سنة 1289 هـ. وقد اشتغل بالتعليم والامامة والقضاء وقد ذاع صيته كعالم ومتصوف في الجنوب الليبي وعرفت بعض أعماله في الشمال الليبي وحتى في بعض مناطق المغرب العربي، ولم يترك مؤلفات مكتوبة وإنما حفظت له الكثير من آثاره وقد عثرت احدى فرق البحث العلمي التابعة لمركز الجهاد الليبي ضد الغزو الايطالي على بعض من أوراق منسوخة من مؤلفاته الأصلية

وقد جمعت ثلاثة من مؤلفاته وهي الحكم والدعاء والقصيدة.

16 ـ مصطفى الخوجة ولد بمدينة طرابلس ولقب بالكاتب لميوله الأدبية التي جعلت منه كبير الكتاب للوالي علي باشا القره مانللي ويرجع له الفضل في تأسيس مسجد ومدرسة ألحقت به وعرفت بمدرسة الكاتب، وقد احتوت مكتبة هذه المدرسة على أكثر من 30 ألف كتاب[21].

التعليم العالي في ليبيا المعاصرة:

تأسست في عام 1955 م أول جامعة ليبية بالمفهوم الحديث والمعتاد الآن للجامعة والتعليم العالي باسم (الجامعة الليبية) في مدينة بنغازي مع فرع لها في مدينة طرابلس وبدأت هذه الجامعة بكلية الآداب والتربية في نفس العام الذي تكونت فيه (1955) في المقر الرئيسي ببنغازي ثم لحقها كلية للعلوم في المقر الفرعي بمدينة طرابلس في سنة 1957 م وفي ذلك الوقت لم تخرج الأهداف الرئيسية للجامعة الليبية عن تكوين مدرسين للمدارس الاعدادية والثانوية بالتعليم العام وعن تكوين موظفين وإداريين للوظائف الحكومية المختلفة. وقد اعتمدت الجامعة الليبية في نشأتها وتصميم مناهجها وتشريع قوانينها وتأليف كتبها وتكوين أساتذتها وموظفيها على الخبرات العربية والأجنبية. إذ لم يكن في البلاد أساتذة أو خبراء بالشروط والكيفية المتعارف عليها الآن ويمكن الاعتماد عليهم في التدريس الجامعي أو تسيير هذه الجامعة ومرافقها اللهم إلا بعض الوظائف البسيطة مثل الكتبة والاداريين والغفراء والمستخدمين في المطاعم والمخازن والمرافق العامة التابعة للجامعة.

---

(21) اعتمدنا في حصر هذه الأسماء العلمية على دراسة د. عبد الله الشريف والأستاذ محمد الطوير مصدر سبق ذكره 1987م ص (20) وكذلك دراسة الدكتور رأفت غنيمي الشيخ. مصدر سبق ذكره 1972م وكذلك بحث الدكتورة نجاح القابسي. مصدر سبق ذكره 1981م ص (11-26) وكذلك دراسة ل د. محمد الطاهر الجراري (جمع وتحقيق) نصوص أدبية) محمد البشير بن محمد 1204 هـ ـ 1289 هـ سلسلة نصوص ووثائق (10) ط 1 (طرابلس منشورات مركز دراسات جهاد الليبيين ضد الغزو الايطالي 1988م، ص (5-10).

وعلى أية حال تطورت هذه الجامعة الوحيدة فأنشئت في عام 1957 م كلية للاقتصاد والتجارة في مدينة بنغازي، ثم تبعتها كلية الحقوق في عام 1962 م بمدينة بنغازي أيضاً ثم انشئت كلية الزراعة بمدينة طرابلس عام 1966 م وفي عام 1967 م بدأت الجامعة الليبية تتوسع في كلياتها وبرامجها فقد ضمت إليها كلية الدراسات الفنية العليا في مدينة طرابلس وكلية المعلمين العليا في مدينة طرابلس أيضاً وهاتان الكليتان سبق أن أنشأتهما الحكومة الليبية في ذلك الوقت بالاتفاق مع منظمة اليونسكو UNESCO وعندما ضمت هاتان الكليتان إلى الجامعة الليبية في العام المذكور 1967 م أصبحت الأولى تعرف بكلية الهندسة وأبقيت في مقرها الأصلي بمدينة طرابلس، وعرفت الثانية بكلية التربية وهي الأخرى أبقيت في مقرها الأصلي في مدينة طرابلس وبعد عام 1969 م شهدت الجامعة الليبية تطوراً كبيراً وتغييراً في فلسفتها وأهدافها وبنائها الاداري ففي عام 1970 م أنشئت كلية الطب البشري بمدينة بنغازي وبدأت الدراسة في نفس العام الذي أنشئت فيه وفي عام 1972 م أنشئت كلية هندسة النفط والتعدين بمدينة طرابلس. كما قلنا لقد شهدت الجامعة الليبية تطوراً كبيراً منذ عام 1969 م وازداد هذا التطور في أغسطس عام 1973 م حيث فصلت الجامعة الليبية الى جامعتين مستقلتين هما جامعة طرابلس ومقرها مدينة طرابلس وجامعة بنغازي ومقرها مدينة بنغازي وألحقت الكليات الموجودة بطرابلس بجامعة طرابلس والكليات الموجودة ببنغازي والبيضاء بجامعة بنغازي.

ولقد جاء هذا التوسع في الجامعة الليبية بسبب ازدياد عدد الطلاب المقبولين للدراسة الجامعية وبسبب التأكيد على التعليم الجامعي والعالي في خدمة المجتمع وذلك لمَدِّهِ بالكفاءات العلمية اللازمة للنهوض بالمجتمع وكذلك الإيمان بأن للعلم دوراً أساسياً في معالجة مشكلات التحول الاجتماعي والاقتصادي الذي بدأت تشهده البلاد[22].

وفي الوقت الذي غيرت فيه تسمية الجامعتين إلى جامعة الفاتح، وجامعة

(22) د. علي الحوات (الأهداف الاجتماعية والاقتصادية للتعليم الجامعي والعالي في المجتمع العربي الليبي) في: مجلة الوحدة السنة الثانية العدد (14) تشرين الثاني (نوفمبر 1985م ص (39-41).

قاريونس أصبحت جامعة الفاتح تضم عشر كليات هي :

1 ـ كلية العلوم .
2 ـ كلية الهندسة .
3 ـ كلية التربية .
4 ـ كلية الزراعة .
5 ـ كلية هندسة النفط والتعدين .
6 ـ كلية الطب البشري .
7 ـ كلية الصيدلة بدأت الدراسة فيها سنة 1975 م .
8 ـ كلية التربية بسبها ومقرها مدينة سبها وبدأت الدراسة فيها سنة 1976 م .
9 ـ كلية الهندسة النووية بدأت الدراسة فيها سنة 1978 م .
10 ـ كلية الطب البيطري بدأت الدراسة فيها سنة 1976 م .

كما أن جامعة قاريونس في بنغازي أصبحت تضم ثماني كليات اضافة إلى مركز للبحوث وهذه الكليات هي :

1 ـ كلية الآداب والتربية .
2 ـ كلية الاقتصاد .
3 ـ كلية القانون .
4 ـ كلية الطب البشري .
5 ـ كلية العلوم .
6 ـ كلية الهندسة .
7 ـ كلية طب الأسنان .
8 ـ كلية الزراعة .
9 ـ مركز البحوث (وتشرف عليه كلبة الاقتصاد) .

وهكذا يمكن القول بأن التعليم الجامعي والعالي قد حظي باهتمام كبير منذ عام 1969 م تمثل في التوسع المضطرد في اعداد الطلبة بجانب العمل على تطويره لمواكبة التقدم العلمي والتكنولوجيا والتقنية الحديثة حتى يمكن أن يمد مخططات

التحـول الاقتصادي والاجتمـاعي بما تحتـاجه من القـوى المنتجة المؤهلة تـأهيـلاً عالياً. ففي العام الدراسي 74/73 م ـ كما لاحظنا ـ طورت الجـامعة الليبيـة الوحيـدة في البـلاد إلى جامعـة الفاتـح، وجامعـة قاريـونس وبعد أن كـانت الجامعـة الليبية تحتـوي على خمس كليات نـظرية فقـد أصبحت الجامعتـان تضم أكثـر من خمس عشرة كلية تشتمل على مختلف التخصصات العلمية والأدبية والإنسانية. ومنـذ سنة 1985 م أعيـد النظر في الجـامعات وتم تصنيفهـا على أسـاس مفهـوم (الجـامعـات المتخصصة) ونتيجة لذلك تم التوسع في إنشاء الجامعات بحيث أصبح عددها سنة 1986 م إحدى عشرة جامعة متخصصة هي:

1 ـ جامعة العرب الطبية، ومقرها مدينة بنغازي.
2 ـ جامعة قاريونس، ومقرها مدينة بنغازي.
3 ـ جامعة عمر المختار للعلوم الزراعية، ومقرها مدينة البيضاء.
4 ـ جامعة الفاتح للعلوم الطبية، ومقرها مدينة طرابلس.
5 ـ جامعة الفاتح، ومقرها مدينة طرابلس.
6 ـ جامعة الراية الخضراء للعلوم الهندسية، ومقرها مدينة طرابلس(*).
7 ـ جامعة ناصر الأممية، ومقرها مدينة طرابلس.
8 ـ جامعة النجم الساطع للنفط والتعدين، ومقرها مدينة الزاوية.
9 ـ جامعة السابع من أبريل، ومقرها مدينة الزاوية.
10 ـ جامعة سبها، ومقرها مدينة سبها.
11 ـ الجامعة المفتوحة، ومقرها مدينة طرابلس.
12 ـ جامعة خليج سرت، بمدينة سرت.
13 ـ جامعة الانتفاضة، بمدينة الخمس.

كمـا يوجـد الآن حوالي (16) معهـداً تقنياً عـالياً وهـذه المعاهـد في مستـوى التعليم الجـامعي إلا أنها تهتم بـالجوانب العمليـة والفنيـة التي تـتطلبهـا اجـراءات

(*) تم في شهر ناصر (يوليو 90م) دمج هـذه الجامعـة الهندسيـة، مع جـامعة الفـاتح بـطرابلس في شكل كليتين هما: (1) كلية العلوم الهندسية وكلية الهندسة النووية.

العمل والتنفيذ في مخططات النمو الاقتصادي والاجتماعي وإلى جانب ذلك هناك العديد من المعاهد الفنية المتوسطة التي هي في مستوى التعليم الثانوي والتي هى الأخرى تهتم بتدريس وتهيئة الكوادر الفنية المتوسطة اللازمة والضرورية لعمليات تنفيذ مخططات النمو الاقتصادي والاجتماعي في البلاد. وقد جاء في قرار انشاء هذه المعاهد أنها تعمل على تكوين الفنيين لمستوى ما فوق المرحلة الثانوية وذلك لخلق قاعدة بشرية قادرة فنياً على الايفاء بمتطلبات خطط التحول والبناء في مجالات العمل الفني والتقني. ومن الناحية الكمية فقد بلغ اجمالي عدد الطلبة والطالبات بالتعليم الجامعي والعالي في العام الدراسي 76/75 م نحو (418 13) طالباً وطالبة وارتفع عددهم في العام الدراسي 81/80م إلى نحو (315 19) طالباً وطالبة بزيادة قدرها 43٫9٪ وبمعدل نمو سنوي مركب قدره 7٫6٪ وكانت الزيادة في عدد الطالبات الجامعيات واضحة فقد زاد عددهن من نحو (2359) طالبة في العام الدراسي 1976/1975م إلى نحو (4780) طالبة في العام الدراسي 1981/1980م وبزيادة قدرها 102٫6 وبمعدل نمو سنوي مركب 15٫2٪ وكانت نسبة الزيادة من الذكور 31٫4٪ وبمعدل سنوي مركب 5٫6٪.

خلاصة:

حاولت هذه الورقة القاء الضوء على تاريخ تطور التعليم العالي والجامعي في المجتمع العربي الليبي من حيث تطور فلسفته ومؤسساته، وخلال هذا التاريخ يمكن النظر لكثير من المساجد والجوامع الكبرى والزوايا والربط على أنها مؤسسات تعليمية عالية تشبه في وظيفتها ودورها ما نعرفه ونحدده اليوم بالجامعات أو الكليات الجامعية أو المعاهد العليا، إلا أن هذه المؤسسات التقليدية كانت تقوم بوظيفة التعليم الجامعي في اطار ديني إسلامي يتعلق أساساً بدراسة اللغة العربية والتراث الإسلامي والفقه والتوحيد وشيء من التاريخ والجغرافية والطب. ومن الأمثلة على ذلك فيما يذكر المؤرخون جامع أحمد باشا بمدينة طرابلس والزوايا الدينية مثل زاوية الشيخ عبد السلام الأسمر بمدينة زليطن وزاوية الشيخ عبد الله الزروق بمدينة مصراتة وبانتهاء الحرب العالمية الثانية بدأ التعليم العالي الليبي يتحول إلى شكل حديث ويطبق نماذج التعليم العالي والجامعي السائدة والمعروفة

في المجتمـع الدولي الحـديث، ورغم ذلك ظـل التعليم العـالـي في ليبيـا اليـوم يحافظ على التراث العـربي الإسلامي لليبيـا ويعمل بكـل السبل والـطرق لاحيائـه واثرائه مع الانفتاح على المناهج الحديثة والعلوم العصرية اللازمة للنهضـة والتقدم الصناعي والتكنولوجي في المجتمع العربي الليبي المعاصر.

المصادر والمراجع

1 ـ د. جـوزيف نسيم يوسف، نشـأة الجامعـات في العصـور الـوسطى، الكتب التـاريخيـة (7) الاسكندرية منشأة المعارف، 1971م.

2 ـ د. رأفت غنيمي الشيخ، تطور التعليم في ليبيا في العصور الحديثة الـطبعة الأولى (بنغـازي: دار التنمية للنشر والتوزيع، 1972 م).

3 ـ د. عبـد الله الشريف، ومحمـد أمحمد الـطوير، دراسـات في تـاريـخ المكتبـات والـوثـائق والمخطوطات الليبية، الطبعة الأولى طرابلس: الدار الجماهيـرية للنشـر والتوزيـع والاعلان 1987 م.

4 ـ د. علي الحوات (الأهداف الاجتماعية والاقتصـادية للتعليم الجـامعي والعالي في المجتمـع العربي الليبي) في: مجلة الوحدة السنة الثانية العـدد (14) تشرين الثـاني (نوفمبـر 1985 م)، ص 39-41 الرباط ـ المغرب.

5 ـ د. محمد الطاهر الجراري (جمـع وتحقيق) نصوص أدبيـة محمد البشيـر بن محمد 1204 هـ ـ 1289 هـ سلسلة نصوص ووثائق (10) الطبعة الأولى (طـرابلس: منشورات مـركز دراسـات جهاد الليبيين ضد الغزو الايطالي 1988 م.

6 ـ د. نجاح القابسي (المعاهد والمؤسسات التعليمية في المغرب العربي) في: مجلة كلية التربية العدد الرابـع عشر (1980 م /1981 م) ص ص (12-26) مجلة دوريـة علمية ثقـافية اجتمـاعية أدبية تصدر عن جامعة الفاتح ـ بطرابلس ـ ليبيا.

بعض مظاهر الحياة العقلية والأدبية في الشعر العباسي

الدكتور الدوكالي محمد نصر

إن الشعراء المشاهير الذين تولوا قيادة الشعر في هذا العصر اهتموا اهتماماً عظيماً بتصوير الحياة العقلية والأدبية والوجدانية التي شملت ذلك العصر ولم يقفوا عند جمال الصياغة وزخرفة الألفاظ والتعابير، بل اشتركوا في الأزمات العقلية والمجاولات الحزبية والدينية في الحدود التي سمحت بها ظروف الشعراء الفنية والشكلية من وزن وقافية وغير ذلك، وسننظر هنا كيف شغلوا بما كان يجري لعهدهم من الفتن السياسية والاجتماعية.

من ذلك نجد قوة الحزب الشيعي ممثلة في أشعار كثير منهم. يقول السيد الحميري[1].

ألا ان الأئمة من قريش　　　ولاة الحق أربعة سواء

---

(1) العصر العباسي الأول (تاريخ الأدب العربي) لشوقي ضيف ص 311.

علي والثلاثة من بنيه   هم أسباطه والأوصياء
فسبط سبط إيمان وحلم   وسبط غيبته كربلاء
وسبط لا يذوق الموت حتى   يقود الخيل يقدمها اللواء

فمن يقرأ أبيات الحميري هذه وغيرها من أشعار الشيعة يدرك جيداً كيف كانت العصبية للشيعة قوية حادة في ذلك الوقت، وكيف تشبعت عقول بعض الشعراء بالمعاني البديعية في محاوراتهم العقلية حتى إن شتم علي بن أبي طالب فوق المنابر زمناً ما شكك أنصاره يوماً في وصيته ووصية أبنائه من بعده على الخلافة.

وعلى هذا النهج سار دعبل الخزاعي في مناصرته لآل البيت، إذ نراه يصور ما نزل بالعلويين من كوارث في كربلاء، باكياً قتلاهم واصفاً حرمانهم من حقهم في الخلافة في القصيدة التي مطلعها:

مدارس آيات خلت من تلاوة   ومنزل وحي مقفر العرصات

وفيها يقول:

ملامك في آل النبي فإنهم   أحباي ما عاشوا وأهل ثقاتي
فيا رب زدني في يقيني بصيرة   وزد حبهم يا رب في حسناتي
ألم تَر أني من ثلاثين حجة   أروح وأغدو دائم الحسرات
أرى فيئهم في غيرهم متقسماً   وأيديهم من فيئهم صفرات
ولولا الذي أرجوه في اليوم أو غد   تقطع قلبي خلفهم حسرات
خروج امام لا محالة خارج   يقوم على اسم الله بالبركات
يميز فينا كل حق وباطل   ويجزي عن النعماء والنقمات[2]

وفي هذه القصيدة معلومات مؤسية عما لقيه العلويون من المحن والمصائب التي كانوا يتلقونها صابرين من خصومهم العباسيين الذين أصروا على ابادتهم من الوجود.

---

(2) طبقات الشعراء لابن المعتز ص 267.

أما مروان بن أبي حفصة فهو شاعر العباسية ولسانهم السياسي استطاع أن ينظم الشعر دفاعاً عن النظرية العباسية في وراثة الخلافة فيقول:

يا ابن الذي ورث النبي محمداً   دون الأقارب من بني الأرحام
الوحي بين بني البنات وبينكم   قطع الخصام فلات حين خصام
ما للنساء مع الرجال فريضة   نزلت بذلك سورة الأنعام
أنّى يكون وليس ذاك بكائن   لبني البنات وراثة الأعمام(3)

فهو يشير بذلك إلى حق العباسية في الخلافة، وهم مقدمون في زعمه على أبناء بنت الرسول إذ العم مقدم على السبط في الوراثة على نحو ما هو مقرر في نظام الإرْث.

ولقد ثبت لدى مؤرخي الأدب أن هذه القصيدة وقعت على العلويين موقع الصاعقة، فاضطربوا لها اضطراباً شديداً، واشتد سخطهم على مروان بن أبي حفصة وأضمروا له العداء وأظهروا له اللعنة، وما زالوا به حتى قتلوه(4).

ومن هنا يتضح أن مثل هذه الأشعار كانت ولا زالت توضح كثيراً مما غمض من تاريخ الأمة الإسلامية، فالشعراء ينتسبون إلى أحزاب يدافعون عنها تتاح لهم فرص كثيرة تبصرهم بما خفي من تاريخ من يناصرونهم ومن يعادونهم على الرغم من أنهم متهمون في مدح من يرضون عنه وذم من يخرجون عليه.

وإلى جانب الجدل العنيف الذي كان ينشب كل يوم بين العلويين والعباسيين والعداوات التي كانت تقوى وتشتد كلما أثيرت ذكرى الخلافة ـ ونراها ممثلة في فيض من الآثار الفنية الشعرية في ذلك العهد ـ كانت تقوم فتنة أخرى هي الخلاف بين العرب والعجم، وانقسام الشعراء إلى فريقين، فريق يفضل العرب، وآخر يفضل العجم، وهي فتنة كانت بسبب أطماع الموالي وأنصار الفرس في دولة الخلافة، وظلت هذه الأطماع تزداد وتقوى بفضل الجهود المتصلة التي كان يبذلها

---

(3) طه حسين من تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول (القرن الثاني) ص 303.
(4) المصدر نفسه ص 303.

الـوزراء العبـاسيـون لكبـح النفـوذ العـربي راجين أن ينتقـل إليهم النفـوذ الأدبي والسياسي والمادي جميعاً ولبشار بن برد رائية في الفخر بفارسيتـه ـ تمثل بعضـاً من تلك المناوشات التي كانت تحدث ـ يفضل فيها العجم على العـرب بل على سـائر الأمم، ويبرر فيها عبوديته التي جـاءت نتيجة الأسـر، والأسر لا عيب فيـه ولا يعيب عظماء الرجال، فكم من عظيم وقع في الأسر ولم ينقص ذلك من عظمته وكبريائه، فقد ينهزم العظيم ولكنه لا يضعف ولا يسقط. يقول بشار(5):

سـأخبـر فـاخـر الأعـراب عني ... وعـنـه حـيـن بـارز لـلفـخـار
أنـا ابن الأكـرميـن أبـا وأمـا ... تنـازعني المـرازب من طخـار

* * *

أسـرت وكم تقـدم مـن أسيـر ... يـزيـن وجهـه عـقـد الأسـار
ككعـب أو كبسـطام بن قـيس ... أصـيـبـا ثـم دنسـا بـعـار
فكيـف ينـالـني مـا لـم ينلهم ... أعـد نـظراً فـإن الحق عـاري
إذا انقلب الـزمـان عـلا بعبـد ... وسفًـل بـالبـطاريـق الكبـار

ويقول مهاجماً العرب:

أحين لبست بعـد العرى خـزا ... ونـادمت الكـرام على العقـار
ونـلت الـشبـارق والـقـلايـا ... وأعـطيت البنفسـج في الخمار
تفـاخـر يـا ابن راعيـة وراع ... بني الأحرار حسبك من خسار(6)

ويسير بشار على هذا النمط إلى أن يختم قصيدته مؤكداً شعـوبيته محـاولاً أن يطلق على خصومه سهامـه المسمومـة من خلال المـوازنة التي عقـدها بين خشـونة البدو وحضارة الفرس.

ويأتي أبو نـواس من بعده ليسيـر في نفس الطريق إلا أن انغمـاس أبي نواس في الملذات الحاضرة وتأثره بالمجون القائم في ذلك العصر جعل موازنته تقوم على

(5) ديوان بشار ج3 ص229.
(6) المصدر نفسه ج3 ص231.

الموازنة بين خشونة البدو الأعراب وبين المجون السائد في المجتمع محاولاً بذلك تغطية نزعته الشعوبية يقول[7]:

عـاج الـشقـي عـلى رسـم يـسـائـله ورحـت أسـأل عـن خـمـارة الـبـلد
يبكي على طلل المـاضين مـن أسـد لادر درك قـل لـي مـن بـنـو أسـد
كم بين ناعِتِ خمر في دساكرها وبين باك على نُؤْيٍ ومنتضدِ
دع ذا، عدمتـك، واشربها معتقة صفراء تفرق بين الروح والجسد

على أن أبا يعقوب الخريمي يسلك في بعض شعوبياته مسلك من يحاجج بالدين وأنه لا فخر إلا فوقه الدين والعقل، وأن لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى مخاطباً جُمل ويقصد بها العربية وأهلها. يقول[8]:

فإن تفخري يا جُمل أو تتجملي فلا فخر إلا فوقه الدين والعقل
أرى الناس شرعاً في الحياة ولا يرى لقبر على قبر علاء ولا فضل
ومـا ضـرني إن لم تـلدني يُحـابِرٌ ولم تشتمـل جـرم علـيّ ولا عكـل

والذي يهمنا في مثل هذه الأشعار إنما هو تقرير ما تمثله في ذلك العهد من الشقاق الذي كان يثور بين العرب والفرس من حين إلى حين.

وذلك الخلاف له قيمته الحيوية التي كان يحسها رجال الأدب لذلـك العهد، فقد كانوا يمثلون طوائفهم وأممهم بذلك الدفاع الذي كان يفيض حياة وقوة، وكـان يحتوي أحياناً على مباحث جيـدة في سياق الفضـائل النفسيـة والاجتماعيـة والأدبية التي تتصف بهـا الأمم والشعوب وممـا يتصل بسلوك النـاس، ويـظهـر أنهم كـانـوا يميلون إلى الصـراحة المـطلقـة في كـل شيء وبخـاصـة فيمـا يتعلق بنعيم العقـل والحواس، فما كانوا يخفون أغراضهم بالرضى والإشارة وإنما كانوا يصـرحون بمـا يحبون الخوض فيه، فكان من ذلك أن أكثروا من الأشعار في تهادي الخمر ووصف مجالس الشراب واللهو وصفاً مغرياً لا يترك هفوات الشباب ولا جرائم السكـر بدون تصوير، وعرضوا للجمال الحسي في الغلمان فوصفوه وصفاً جارحاً مما لا يستسـاغ

---

(7) العصر العباسي الأول لشوقي ضيف ص231.
(8) الشعر والشعراء لابن قتيبة ص857.

اليوم عندنا، ومن أئمة هذا المنزع أبو نواس والقراطيسي وأبو العتاهية وزُرزُر الرفاء وغيرهم كثير، وكتب الأدب مملوءة بهذه الأشعار من أمثال كتاب الأغاني وطبقات الشعراء لابن المعتز ويتيمة الدهر للثعالبي، وكتاب الإمتاع والمؤانسة لأبي حيَّان التوحيدي وغيرها.

والذي يقرأ هذه الكتب لا يقرؤها بدون أن يدهش من حب أولئك الشعراء لتصوير لذات الحياة، وأنهم لم يكونوا في الأغلب رجال حشمة ووقار، وإنما كانوا يفضلون الصراحة العابثة فيما يقولون وما يعملون.

ومن أهم الجوانب التي تمثل الحياة العقلية في ذلك العصر الخصومات الفنية التي قامت بين الشعراء، وذلك التهاجي الذي كان يحدث بينهم. وهو ناشىء من أطماعهم المادية فكانوا يتنافسون أمام القادة والأمراء طمعاً في التفوق الذي كان محل الحظوة عند الحكام والرؤساء.

من ذلك ما حدث بين بشار بن برد وبين عقبة بن رؤبة بن العجاج حيث دخل بشار على مجلس عقبة بن سلم الهنائي، فوجد ابن رؤبة ينشد أرجوزة على مسمع ابن سلم الهنائي فأظهر إعجابه بها. فقال له عقبة بن رؤبة: يا أبا بصير هذا طراز لا يحسنه أنت ولا نظراؤك من الشعراء. فغضب بشار وقال له: ألمثلي يقال هذا؟ والله إني لأشعر منك ومن أبيك ومن جدك، وذهب إلى بيته مغاضباً، وفي الصباح غدا على عقبة بن سلم الهنائي بأرجوزة يقول فيها[9]:

يا طلل الدار بذات الصمد ... بالله خبر كيف كنت بعدي

وفيها يقول:

الحر يلحى والعصا للعبد ... وليس للملحف مثل الرد

وصاحب كالدمل الممد ... حملته في رقعة في جلدي

فأعجب به عقبة بن سلم، وقال لابن رؤبة: والله ما قلت أنت ولا أبوك ولا جدك مثل هذا، ووصل بشاراً وأجزل له في العطية وكان أصحاب الملك والرياسة

(9) طبقات الشعراء لابن المعتز ص25.

يتنـافسون في تقـريب الأدباء والشعـراء فهم يمثلون في نظرهم الجـانب الدعـائي، وعن طريقهم يحصلون على الدعـاية والشهـرة إذ كانـوا يدافعـون عنهم أحيانـاً كما تفعل الصحف اليوم في تأكيد السياسات المختلفـة، وابراز الشعـارات التي تتبناهـا الأحزاب والمنظمات والفئات المتباينة.

وها هو أبـو تمام يقـوم بهجاء دعبـل الخزاعي بـطلب من أبي نظيـر بن حميد الطوسي. ومفاد القصة أن أبا نظير قصـر في ترضيـة دعبل الخـزاعي عندمـا مدحـه دعبل بقصيدة. فقام دعبل بهجائه حيث يقول(10):

أبـا نـظيـر تخلخـل من مجـالسنـا ... فـإن فيـك لمـن جـاراك منـتقـصـاً
أنت الحمـار حـرونـاً إن وقعت بـه ... وإن قصـدت إلى مـربـوعـه قمصـا
إنـي هـزرتـك لا آلـوك مجتـهـداً ... لـو كنت سيفاً ولكنني هـززت عصا

فـوقعت هذه الأبيـات من ابن حميد مـوقعاً سيئـاً، فشكاه إلى أبي تمـام فرد عليه أبو تمام يهجوه قائلاً:

أدعبـل إنْ تـطاولت الـليـالي ... عليك فإن شعـري سم سـاعـه
وما وَفَدَ الـمشيـب عليك إلا ... بـأخـلاق الـدنـاءة والـرقـاعـه
ووجهـك إن رضيت بـه قـديمـاً ... فأنت نسيج وحدك في الوضـاعه
ولـو بـدلتـه وجهـاً بـوجهي ... لمـا صليت يـومـاً في جمـاعـه
ولكن قـد رزقت بـه سـلاحـاً ... لـو استعصيت مـا اديت طـاعـه
مَنَاسِب طيء قسمت فَدَعْهـا ... فليست مثـل نسبتـك المشَاعَه
وَرَوِّح منكـبيـك فـقـد أعيـدا ... حـطاماً من زحـامك في خـزاعه

وفي البيت الأخير صورة حركية جميلة يصوره فيها مزاحماً آل خزاعة محـاولاً حصـول شرف بنسبتـه إليهم ولكنه يـطلب منـه أن يـريـح منكبيـه من هـذا الـزحـام الشديد، فهو يطلب شيئاً ليس من أهله فالأولى به أن يريح ويستريح.

وتظهر روح المنافسة عند دعبل الخزاعي والحسد الذي كان يغيض قلبـه عن

---

(10)الأغاني دار الثقافة ج20 ص79.

أبي تمام وذلك فيما رواه عون بن محمد، حيث قال شهدته عند الحسن بن رجاء وهو يضع من أبي تمام فاعترضته عصابة الجرجاني، وقال اسمع مني ما قاله أبو تمام فإن أنت رضيته فذاك وإلا وافقتك على ما تذمه منه وأنشد قوله[11]:

أما أنه لولا الخليط المورع ومغنى عفا منه مصيف ومربع
هو السيل إن واجهته انفذت لوعة وتقتاده من جانبيه فيتبع
ولم أر نفعاً عند من ليس ضائراً ولم أر ضراً عند من ليس ينفع
معاد الورى بعد الممات وسيبه معاد لنا قبل الممات ومرجع

فلما وصل عصابة الجرجاني إلى هذا البيت قال له دعبل لم ندفع فضل هذا الرجل، ولكنكم ترفعونه فوق قدره، وتقدمونه على من يتقدمه، وتنسبون إليه ما قد سرقه، فقال له عصابة: إحسانه صيرك له عاتباً، وعليه عائباً[12].

ومن أهم الجوانب التي تمثل الحياة العقلية نشاط الترجمة في ذلك العصر حيث اتسعت قراءات الشعراء حتى شملت جميع الثقافات المعروفة حين ذاك من عربية وإسلامية وأجنبية كالهندية والفارسية واليونانية، واستطاع القراء أن ينهلوا من هذه العلوم دون أن يحجبها عنهم أحد: فحلقات المساجد تزدحم بالطلاب ودكاكين الوراقين تعرض كل ما يطلبه القراء من مختلف فروع المعرفة، ولكل شخص حريته في اختيار ما يريد من هذه العلوم والمعارف. وكان لهذا النشاط العلمي أثر في امتزاج الثقافة العربية بغيرها من الثقافات الوافدة فانمحت الأبعاد والفوارق بين الفكر العربي الخالص والفكر الأجنبي وظهرت بوادر الاختلاط في تتابع الشعراء، فأخذوا يمثلون حكم الفرس ووصاياهم. يقول أبو نواس[13]:

كنت من الحب في ذُرى نِيق[14] أرود منه مَرَاد موموق
حتى ثناني عنه تَخلُّق وا شٍ كِذبة لفَّها بتزويق

---

(11) الأغاني دار الثقافة ج16 ص 316.

(12) المصدر نفسه 16 ص 312.

(13) عيون الأخبار لابن قتيبة ج2 ص22 ط الهيئة العامة للكتاب.

(14) النِّيق: الشاهق المرتفع.

جبت قفا ما نَمَتْه معتذراً   منه وقد فزت بعد تخريق
كقول كسرى فيما تمثله   من فرص اللص ضجّة السوق

فأبو نواس في البيت الأخير يظهر عليه انتفاعه ببعض حكم وأمثال الفرس وذلك فيما يشير إليه من أن ضجة السوق تتيح الفرصة للسارق أن يسرق وذلك نظراً لإنشغال الناس بالزحام والضجيج المتعالي من أصوات الناس فلا يفطن إليه أحد خلال هذا الظرف.

وهذا شاهد واحد من عدة شواهد وقد تعرض لهذا الموضوع بإسهاب شوقي ضيف في كتاب (تاريخ الأدب العربي) العصر العباسي الأول[15] حيث بين أن هؤلاء الشعراء كانوا متأثرين تأثراً عميقاً بالثقافات المترجمة وبما كانوا يستمعون إليه من محاورات المعتزلة مما أثار في نفوسهم وعقولهم كثيراً من المعاني والخواطر التي لا تكاد تحصى، ودفعهم إلى التطور بموضوعات الشعر الموروثة تطوراً نلمس فيه روح العصر وخصب الفكر ورقة الشعور.

---

(15) انظر شوقي ضيف في تاريخ الأدب العربي (العصر العباسي الأول) ص 147.

عميد المستشرقين الايطاليين

ليوني كايتاني

Leone Caetani

ترجمة لحياته وعرض لكتابه (دراسات في تاريخ الشرق)

الأستاذ علي الصادق حسنين

شكلت العراقة والثراء والجبروت والعنف في أوروبـا قديمـاً الامتيازات التي كان يسيطر بها الأمراء والنبلاء على من دونهم من رعايا وأتباع. أما الآن فقد تغيرت الأوضـاع في ظل الأنـظمة السيـاسية والاجتمـاعية الحـديثة إذ لم يعـد للطبقية ومـا شاكلها من اعتبارات وجود وأصبح يدرك عـامة النـاس وخاصتهم أن ليس للمـرء أن يفخر إلا بما يقدمه من علم أو عمـل نافـع خدمـة للحضارة ولمجتمعـه ولسائـر بني جنسه.

وممن جمعوا بين فضيلتي المجد القـديم والمجد الحـديث فاعتبـر عصامياً عظامياً المستشرق دوق ليوني كايتاني، أمير تثانو (Teano)، الذي أصبح ـ بعد وفـاة أبيه ـ دوق سيرمونيتا (Sermoneta).

إنه سليل إحدى الأسر الرومانية النبيلة التي يرجع تاريخها إلى زهاء ألف سنة وكانت في وقت من الأوقات سيدة مدينة غائيتـا (Gaeta) ومنها انحـدر رجال خـدموا

أمتهم في مختلف العصور وشتى المنازع برز من بينهم أمهات 17 كـردينالاً وحبـراه أعـظمان تمثـلا في البابـا جيـلاسيـوس الثـاني (Gelasius II) ((1119/1118) والبـابـا بونيفاسيوس الثامن (Bonifacius VIII) (1303/1294).

كان والده دوق أونوراطو متضلعاً في علم الآثار وفي الدراسات الدانتية وشغل سنة 1896 منصب وزير الشؤون الخارجية في الحكـومة التي شكلهـا دي روديني في أعقـاب استقالـة وزارة كريسبي نتيجـة لهزيمـة القوات الإيـطالية في معـركة عـدوة باثيوبيا. وتنحدر والدته من أحد البيوتات الإنكليزية العريقـة النسب وكان لهـا تأثيـر عليه إذ كثيراً ما كان يبدي إعجابه بالمؤسسات السياسيـة الـديمـقـراطيـة وبمظاهـر الحياة الثقافية البريطانية.

إن قصر كايتاني في روما كان كعبة القصاد من أهل العلم والأدب والفن وكبار رجال المال والأعمال وكثيراً ما كانت تعقد في رحابه شتى الندوات العلميـة والأدبية والفكرية وقلما كان يقـدم إلى عاصمـة البلاد عـالم كبير أو أديب شهيـر ولم يقم آل كايتاني باستضافته.

ولـد الدوق ليـوني كايتـاني سنة 1869 في رومـا حيث نشأ وتـرعرع في عهـدة مربية ألمانية كان لها الفضل في اتقانة لغتها وبالمدينة ذاتها أتم مراحل دراسته حتى تخرج في سنة 1891 من كلية الآداب.

وفضلاً عن إلمامه ببعض الألسن الأجنبية الحية الأخرى كان له بطبيعة الحال المام كاف باللاتينية والإغريقية القديمة مع العلم بأنَّهُ قبل بلوغه الخامسة عشـرة من عمره - أخذ يدرس - بدون معلم - العربية والفارسية والتركية والعبرية والسانسكريتية وبعض اللغات السامية المقارنة.

تزوج هذا العـالم النبيل الأميـرة فيتوريـا كولـونّا التي كـانت من أجمل بنـات الطبقة الأرسطوقراطيـة وحظيت بمنصب «الـوصيفة الأولى» في بـلاط عاهـل البلاد زمنئذ الملك فيتوريو ايمانويلي الثالث.

وكان منذ صباه قراء لمؤلفات الرحالة الأوروبيين وللكتب التي تتنـاول تاريـخ وجغـرافيا القـرون القديمـة والوسيـطة وكان لا ينفـك يستحضر في ذهنـه صوراً عن

الشرق القصي عنه إذ كان يرى فيه مستودعاً للعجائب والغرائب التي كانت تثير في نفسه توقا وشوقا إلى الاضطلاع في يوم قريب بمغامرة اقتحام أسواره واستكشاف أسراره علماً بأنه سار على سنة بعض أمراء الغرب فلم تبطره زينة الحياة ولم يستهوه المال ولا الجاه ولا المجد التليد متنكباً عن الرفاهية.

إنما يعود تبحره في علم الاستشراق إلى جهده الذاتي واجتهاده الشخصي وربما ورث ولوعه بالشرق عن جد أبيه الكونت فينتشيسلاو ارجيفوسكي، ذلك المستشرق المتضلع والرحالة المغامر البولندي الذي كان خبيراً وتاجراً بالخيول العربية الأصيلة والذي اشترك سنة 1809 مع البارون فون هامّر في تأسيس مجلة (مناجم الشرق) التي كانت أول دورية استشراقية دولية تصدر في العاصمة النمسوية فييّنا.

فبعد أن درس الشرق نظرياً على الكتب صمم كايتاني على دراسته عن كثب بالترحال إلى ربوع الأقطار الإسلامية خاصة. فزار كلا من مصر وفلسطين وسوريا والعراق وتركيا وإيران والهند والجزائر وتونس ومر بطرابلس مرور الكرام مع العلم بأنه زار أرض الكنانة وفلسطين وسوريا أكثر من مرة وعمد في إحدى زياراته لها إلى الاطلاع على مواقع معارك الفتوحات العربية الأولى خارج جزيرة العرب لغرض دراستها سيما معركة اليرموك التي كانت المعركة الفاصلة بين العرب والروم.

ولا مناص من الاستطراد إلى القول بأن هذا العالم الدؤوب كان في أثناء رحلاته لا يألو جهداً ولا مالاً في سبيل اقتناء الكتب واستنساخ وتصوير المخطوطات العربية وغيرها مما يمت لتاريخ العرب والإسلام بصلة بحيث كَوَّن مكتبة ضخمة ضمت خير مقتنيات مكتبات الشرق والغرب في الموضوع المذكور حتى قيل إنَّ من رآها فكأنما زار تلكم المكاتب.

وقد دوَّنَ جل وقائع هذه الزيارات وعمل على طبعها ونشرها في نطاق ضيق جداً وذلك في سنة 1892 وكان من شأن ترحاله أن هيأ له التمكن من معرفة تاريخ الإسلام معرفة دقيقة شاملة: الأمر الذي زاد من شدة ولوعه به وحفزه إلى التفكير بجد في تأليف عمل تاريخي فريد فبهمته الشماء استسهل ركوب الصعاب إلى أن

نـال مبتغاه وحقق مـراده بتصنيف ما اختـار له عنـوان «حوليـات الإسلام» (Ann Ali Dell' Islam).

لقد عكف نحو عشرين سنة على إعداد وإدارة وتمويـل هذا الإنجـاز العلمي الهائل الذي سهر هو وحده على تأليف الجزء الأول منه وأهداه إلى شريكة حياتـه. وقد تولى النـاشر أولـريكو هـوبلي إصداره في مـدينة ميـلانو في 1905. وحين اطلع بعض زملائه المستشرقين ـ نحو غويدي ونـولديكـه ولامّان ـ على أولى ثمـار جهده أعجبوا بها أيَّما إعجاب وأكبـروها ولم يلبثـوا أن أعربـوا له عن استعـدادهم للتعاون معه على مواصلة هذا العمل العظيم فرحب هو بذلك.

هذا وقد واصل كايتـاني ـ على فترات ـ إصـدار الحوليـات تباعـاً ولـم يتوقف إلا عنـد اندلاع نيـران الحرب العـالمية الأولى إذ لبى نـداء الوطن متـطوعاً كضـابط بسلاح المدفعية فتوجه إلى ساحة الوغى. ولما وضعت الحرب أوزارها كانت سبعة فقط الأجزاء الصادرة وبحلول سنة 1926 ارتفع عددها إلى عشـرة منطويـة على سرد الأحداث لغاية السنة الأربعين للهجـرة التي شهدت مقتـل رابع الخلفـاء الراشـدين الإمام علي كرم الله وجهه.

ولـم يـطبع دوق ليـوني من الأجـزاء المـذكـورة عـدا مـائتين وخمسين نسخـة تجريبية مقتصراً على توزيعها على المجامـع العلمية في بـلاده وفي العالم الغـربي وعلى بعض زمـلائه وأصـدقائـه من العلماء فحسب. وقـد جعل شعـاره فيها ـ كمـا يخبرنا المرحوم الأستاذ محمد كرد علي ـ قول الشاعر العربي:

كفـافُ عيش كفـاني ذلَّ مسئلة وخدمةُ العلم حتى ينقضي عمري

إنه يقول ذلك وثروته وثروة أبيـه كانت ـ فيمـا يروى ـ تقـدر إذاك بمئة مليـون ليرة ناهيك عن ثروة حليلته الأميرة!

ومن الجدير بالذكر أنه استعان في عمله الجبار ببعض المترجمين أيضاً وأنـه أورد فيـه ترجمـة النصوص العـربية التي استشهـد بها محللاً إيـاهـا تحليـلاً نقـديـاً ومستعرضاً أصول نشأة الإسلام.

وبالنظر إلى تـطرفه في النقـد قد أنكـر وجحد صحـة جل الأحـاديث النبويـة الشريفة المتعلقة بمقتبل حياة الرسول الأعظم ﷺ، كما حط من تأثير العامل الديني في الفتوحات العربية التي رأى فيها مجرد نزوح تلقائي راجع في الغالب إلى إصابـة جزيرة العرب بجدب تدريجي، وربما مثل هذا النزوح ـ في نظره ـ المرحلة الأخيرة من الهجرات الساميّة التي انطلقت كلها من الجزيرة سالفة الذكـر، وكثيراً مـا قوبـل هذا الادعاء الجريء بالرفض إلا أنه أثر مع كل ذلك تأثيراً كبيراً في دارسي التاريـخ الإسلامي القديم.

وتقديراً لعمله الجبّار قد منحـه المجمع العلمي الـوطني الإيطالي سنـة 1908 جائزته المتمثلة في مبلغ نقدي قدره عشرة آلاف ليرة.

ـ وعلى أية حال فقد نال عمله الجبار هذا الاستحسـان والتقديـر واستحق هو عنـه لقب «أعظم مؤرخي الإسـلام في أوروبا». وقـد أوردت صحيفة «ذي تـايمـز» اللندنية في ملحقها الأدبي رأيَ أحد النقاد بعد استعراضه للجزئين الأول والثاني من حوليات الإسلام إذ قال: «قـد يمكن أن يبدو غـريباً لبعض القـراء أن إيطاليـا وليس المانيا هي التي يجب أن تنتج تاريخاً للشرق الإسلامي بالضخامة التي انطوت عليهـا الحوليات. إن التقدير الـذي يضمره كـايتاني لشخص النبي ﷺ لـدرجة الإعجـاب العميق يقوم على أساس كمال دهائه كرجل دولة وكدبلوماسي أكثر منه كإنسـان يتقد حماساً دينياً.

وردًا على من كـانوا يقـدحون في الـرسـول الكـريم ﷺ، قـال كـايتـاني في محاضرة ألقاها في عام 1910: «إن حملة التشهير التي ظلت قائمة منذ قرون طـويلة قد أسفرت عن نتائجها السلبية وباستثناء قلة قليلة من العلماء فـإن العالم المسيحي كله ما انفكت تسيطر عليه الاعتقادات القديمة نفسها».

واقتناعاً منه بأن العمل الطموح الذي باشره يستحيل عليه إنهاؤه ارتأى أنه من اللازم أن يمهد السبيل لمن يستلم هذه الأمـانة من بعـده وأن يستفيد جميـع طلاب وعلماء الاستشراق، من كنوز مكتبته النفيسـة فأنشـأ مؤسسة لتنشيط الأبحـاث حول تاريخ الإسلام وحضارته وجعل مكتبته الخاصة مكتبة عـامة تـابعة للمؤسسـة المشار

إليهـا آنفاً والتي يمكن تعـريب اسمها كمـا يلي : «المؤسسة الكـايتانيـة للدراسـات الإسلامية». ثم ألحقت هذه المؤسسة بأقدم المجـامع العلميـة الإيطاليـة في روما. إنـه مجمع «لينشـاي» (Lincei) وهذه اللفـظة في الإيطاليـة صفـة مشتقـة من الاسم (Lince) أي الفهد، ذاك السبع السنوري الحاد البصر، الذي اتخذت صورته شعاراً للمجمـع منذ تأسيسه في القرن السـابع عشـر للميلاد وذلـك للإشـارة إلى حذاقـة منتسبيه من العلماء الذين كان دوق ليوني واحداً منهم.

وفي كتيب أعده الأستاذ فرانتشيسكو غابرييلي، أمين مكتبـة المجمع العلمي الوطني اللينشائي، ورد حرفياً ما يلي: «فعلى كل سـائح أو طـالب من أبناء الشـرق يـدخل دار الحكمـة الكايتـانيـة أن يشكـر بصميم قلبـه مؤسسهـا الكـريم الـذي لم يكن عمله عمل علاَّمةٍ فقط بل عمل حكيم تمنى طول عمره تفاهم الشـرق والغرب وتعاونهما في سبيل الحضارة والتمدن. ومن المعروف أن لا محبـة بلا تعـارف فلير الشرق في هذه المؤسسة الخاصة بدرسـه المقتبسة شـرارة من نوره القـديم الدلالـة القـاطعة على حبنـا الخالص لمـاضيه الجليـل وحاضـره المتمنى له أكمـل الفـلاح والنجاح».

ـ لقد أبدع دوق ليوني كايتاني منهجاً جديداً في مجال الدراسـات الإسلاميـة إذ أخذ ينقل ـ على نحـو واف ـ الآراء المقتبسة من كـل النصوص العـربية الـرئيسة ويورد ـ بقدر الإمكان ـ كل ما يقابلها من آراء مستقاة من مـراجع غيـر عربيـة. وفي بعض الحـالات كان يشيـر إلى ما كتبـه النقاد الأوروبيـون أيضاً بحيث اكتسى عمله المرجعي هذا قيمة كبيرة بالنسبة لتناول مسألة معينة من المسائل الإسلامية. بيـد أن المستشرقين الأوروبيين حين كتابتهم عن الأحداث التاريخية الإسلاميـة كانـوا قبلئذ يكتفون بالاستشهاد بالآراء الواردة في عدد قليل من المصادر العـربية مضيفين إليهـا تعليقاتهم الخاصة.

ـ ويلي «حـوليـات الإسـلام» في الأهميـة مؤلفـه المسمى «معجم الاعـلام العربية» «Onomasticon Arabichm» الذي كان محاولة عملاقة لإعـطاء نبذة وجيـزة عن بعض الشخصيات العربية وعن الأماكن الواردة بالمراجع الرئيسة المنشورة وغير المنشـورة للتاريـخ الإسلامي وكـان هذا العمـل بالتعـاون مع المستعـرب الإيطالي

جوسيبي غابرييلي (Giuseppe Gabrieli).

وصدر في روما بدون تاريخ.

وأسوة بأعماله الأخرى كان التخطيط لهذا المؤلف متسماً بالضخامة ولكن لم يصدر منه عدا جزئين حتى الاسم «عبد الله» الذي يبدأ في الإيطالية بالحرف « A » نظراً لخلوها من حرف «ع». وثمة كناش يحوي أكثر من مائتي ألف ملاحظة ومسودة ما زالت تنتظر التحرير في صيغتها النهائية مع العلم بأن بعض أعماله الثانوية جاءت صغيرة في حجمها غنية في محتواها.

وبالإضافة إلى ذلك كانت لهذا العلامة مؤلفات أخرى من أهمها:

- كتاب بعنوان «ضبط تواريخي للأحداث الإسلامية» (Chronographia Islamic) رصد فيه تواريخ الأحداث التي شهدها الإسلام منذ السنة الأولى حتى سنة 132 للهجرة ورتبها ترتيباً مواكباً لتسلسلها الزمني.

كان صدور هذا الكتاب بمدينة باريس في سنة 1912.

- كتاب بعنوان: «ضبط تواريخي عام لأحداث الحوض المتوسطي والشرق الإسلامي» «Cronografia Generale Del Bacino Mediterraneo E dell' Oriente Musulmano».

وهو عمل لم يكتمل تناول فيه بصورة عامة تواريخ الأحداث التي وقعت في حوض البحر الأبيض المتوسط والشرق الإسلامي في الفترة الممتدة من سنة 133 إلى سنة 144 للهجرة.

صدر في روما سنة 1923.

- تجربة معجم بيبلوغرافي إيطالي (Dizionario Bibliocrafieo Italiano) صدر في روما سنة 1924.

هذا وقد عمد ليوني كايتاني إلى تطوير بعض أطروحاته التاريخية في صورة أجزاء كان عنوانها العام «Studi Di Storia Orientale» أي دراسات في تاريخ الشرق صدر منها الجزء الأول والجزء الثالث في مدينة ميلانو سنتي 1911 و 1914 على التوالي وكان ناشرهما أولريكو هوبلي.

يتضمن الجزء الأول الفصول الآتي بيانها:

الفصل الأول: الشرق والغرب ـ الإسلام والمسيحية.

الفصل الثاني: جزيرة العرب في عصر ما قبل التاريخ وتزايد جفاف الأرض ـ نظرة إجمالية على الهجرات الكبيرة للأمم السامية بالنسبة إلى جزيرة العرب في الجاهلية ـ جزيرة العرب في العصور القديمة وأهم الأحداث التاريخية التي شهدتها.

الفصل الثالث: الجزيرة العربية وعرب عصور التأريخ ـ سيكولوجية الانتصارات الإسلامية العظيمة.

هذا وأرى من المناسب أن أنقل فيما يلي أهم ما كتبه كايتاني في مقدمة هذا الجزء: «إن الهدف من كتب «دراسات في تاريخ الشرق» هو تبسيط ثمرة بعض البحوث الحديثة في ذلك المجال الدراسي الرحيب الذي وفرته لنا الحضارة الإسلامية في آسيا وإفريقيا ووضع هذه الثمرة في متناول الطبقة العديدة من المثقفين الأذكياء الذين يعدَمون الدراية بتاريخ الشرق وآدابه.

ففي هذا المضمار تنفرد المكتبة الإيطالية بشحها: صحيح أننا نملك أعمالاً ثقافية عميقة الفقه قدمها كإسهام قيم مستشرقونا النوابغ المشهورون أمثال غويدي (Guidi) واسكياباريلّي (Schiapparelli) ونالّينو (Nallino) وبيسّي (Pizzi) وغيرهم. ولكن فيما عدا دراستين موجزتين ذواتي قيمة فريدة كتبهما إيطالو بيتسي، الأستاذ المتقاعد المتخصص في دراسات اللغة والآداب الإيرانية، لا نملك منشورات إيطالية لتعميم دراسة الأحداث السياسية التي شهدها الإسلام. فكان على من أراد منا الاطلاع على ذلك أن يلجأ إلى ما كتبه المؤلفون الأجانب: الأمر الذي دفعني إلى سد هذا الفراغ ولو جُزئياً. فقد شرعت في إصدار هذه «الدراسات» التي هي صياغة معادة بتوسع لكثير من الفصول الموجزة الواردة في شتى أجزاء «حوليات الإسلام» التي ظللت أصدرها منذ سنة 1905 علماً بأن هذه «الحوليات» تشكل نوعاً ما مدونة للمادة التاريخية المتعلقة بالشرق الإسلامي وقد رُتِّبت المادة ذاتها حسب التسلسل الزمني وجرت دراستها دراسة نقدية تحليلية في منتهى الدقة.

فمن هـذا العمل الضخم ـ الـذي كرستـه لأولي التخصص فقط ـ وبناء على نصيحة بعض الأصدقاء الراغبين في الاطلاع على زبدة بحـوث دقيقة كثيـرة، قمت باستخلاص «الدراسات» المشار إليها في سهولة وبساطة عارضاً لـلأحداث بـأقصى صدق ووضوح بلا انحياز ولا إصدار أحكام مسبقة من شأنها أن تشوه الحقيقة.

لقد اكتفيت ببذل محـاولة دعـائية متـواضعة لصـالح ميـدان رائع من ميـادين البحث ظل ـ ويا للأسف ـ محل إهمال كبير في إيطاليا بحيث مـع سردي لأحـداث حصلت منذ ألف عام ونيف استهـدَفتُ إبراز شتى أوجـه ومختلف سبل قـرب ذلكم الشرق ـ خصوصاً منا نحن معشر الطليان ـ وإن بدا قصيـاً عنا. ولكيـلا أشوش على القراء قد ألغيت ذكر المراجـع التي سبق أن أوردتها في الحـوليات واقتصـرت على تلك التي اقتبست منها لا سيما في توسيع واستكمال هذا العمل.

هـذا وفي البحوث المقتضبـة الثلاثـة الواردة بهـذا الجزء قمت ـ على سبيـل التـوطئة للبحـوث الأخرى التي تليهـا ـ بمحاولـة وضـع بعض الخـطوط العـريضـة لمجمل تاريخي عـام مسلطاً الضوء في المقـام الأول على بعض العلائق المعنـوية بين الشرق والغرب وتطورها التاريخي.

إن الفصـل الأول عبـارة عن عـرض لمحـاضـرة ألقيت في المؤتمـر الـدولي للدراسات التاريخية المنعقد بمدينة برلين سنة 1908 وتناولت موضوعاً يكتسي أهمية فذة ويسترعي انتبـاه العلماء كـل يوم أكثـر فأكثـر، ألا وهو التـأثيرات ـ التي تبـادلها الشـرق والغرب فيمـا بينهما عبـر عشرات آلاف السنين الغـابرة ـ وأعمق أو أشمـل مدلول انطوى عليه الإسلام في تاريخ الشرق.

أما الفصل الثاني فيتناول بإسهاب قضيـة جديـدة نسبياً في مجـال الدراسـات التاريخية الشرقية. إنها قضية مـا زالت مختلفاً عليهـا بصورة جـزئية ولكنهـا أخذت تكتسب بسرعة مـزيداً من المؤيـدين المعتبرين، الا وهي جـدوبة الأرض وتـأثيرهـا على أحداث تاريخ البشرية وعلى هجرات الأمم.

وجـدير بـالملاحـظة كيف أن كتاباً مختلفين (المؤلف في الجـزء الثـاني من «الحوليات» الصادر سنة 1907 ودي مـورغان (De Morgan) سنـة 1908 وكينغ (King)

سنة 1909) ـ لأسباب متباينة وبطرق مستقلة ودون علم أحدهم بـالآخر ـ قـد توصلوا إلى النتيجة ذاتها، أي أن الأحداث التي شهدتها آسيا الأمامية ـ ابان عصور مـا قبل التأريخ وعصور التأريخ ـ جاءت مترابطة ترابطاً وثيقاً مع تقلب المناخ فيما بين نهاية العصر الجليدي والعصر الحديث.

فـلأجل تـوضيح هـذا الموضـوع المعقد اضـطررت في هذا الفصـل إلى أن أتنـاول أيضاً كثيـراً من نقاط تـاريخ آسيـا الأماميـة في القدم، وهي النقـاط التي مـا انفكت مـوضع خـلاف كبير بين العلمـاء وإنني لأشير بـذلك إلى التسلسـل الـزمني لأقـدم الحقب البابليـة وإلى التساؤل عمـا إذا سبق السّاميـون السومـريين في تعمير أرض بابل أم العكس.

هذا وخصوصـاً بعد أن صـدر ـ منذ وقت قـريب جداً ـ كتـاب «تاريـخ سومـر وأكـد» (History of Sumer and Akkad) لليونـارد وليام كينـغ ـ لنـدن ـ 1910 صـرت حريصاً على التصريح بأنني لم أعد أتمسك بما أوردتـه من معلومات متعلقـة بتعيين تـواريخ الأحـداث التي شهدتهـا بلاد بـابل حسب تسلسلهـا الـزمني حيث أن هـذا الموضوع خارج عن نطاق اختصاصي.

وحسبي الإصـرار على الفكـرة الأسـاسيـة المتمثلة في أن الأرض أخـذت تجدب تدريجياً منذ العصـر الجليدي فصـاعداً وأن جميـع الهجرات التي شهـدتها الأمم قـديماً كـانت راجعـة إلى هـذا السبب الأسـاسي الـذي أدى إلى تغييـر وجـه البسيطة تغييراً عميقاً وسوف يزيد من تغييـره في المستقبل وربَّما بلغ في يوم قصي جداً من الأيام تدمير كل نمط من أنماط الحياة فوق القشرة الأرضية.

إن تاريخ الإنسان غارق في أغوار القدم لدرجة يصعب حصرها: فقد أسفرت آخر الاكتشافـات لبقايـا بشريـة طي طبقات جيـولوجيـة عميقة في بقـاع مختلفة من العالم ـ معززة بأحدث ما خلص إليه علمـاء البيولـوجيا ـ أقـول أسفرت عمـا يكفي دليلاً قاطعـاً على أن الإنسان ظـل موجـوداً منذ آلاف وربمـا ملايين السنين: الأمـر الذي يُفْضِي إلى التأمـل في أمر وحيـد فريـد وهو أن الحقبـة التاريخيـة للخمسة أو الستة آلاف سنة الأخيرة لا تكاد تكون شيئاً، إنهـا بمثابـة برق خـاطف إزاء الماضي

المستحيل ضبطه وقياسه. بل إذا تأملنا في السرعة التي يطير بها الزمن وينقضي بها وجودنا التعيس انقضاء محزناً لوصلنا دونما صعوبة إلى الاقتناع بأن حتى أقصى الأحداث التاريخية المعروفة لدينا ـ كتأسيس الامبراطورية الرومانية مثلاً ـ تبدو كأنها أحداث وقعت بالأمس القريب لا تفصلنا عنها سوى فترة زمنية يسيرة بالمقارنة مع حقبة ماضينا الجيولوجي التي لا يحصرها حدّ ولا يحصيها عدّ.

أسيكون مستقبلنا عظيماً أسوة بأمم سابقة أم أن حالة الوعي التي نعيشها الآن تنبىء بنهاية عاجلة؟ أباكتمال تطورها وتمدنها تعد الإنسانية العدة لزوالها ـ قبل زوال شمسنا بوقت طويل ـ نتيجة لانهيار عصبي باطني وبسبب التضحية المتزايدة بالمستقبل في سبيل التمتع بالحاضر، وفق الميزة العظيمة التي تميز عصرنا وتميز الانحطاطات البشرية طرّاً؟

وفي الفصل الثالث حاولت وصف الملامح الأساسية للطبيعة العربية والأسباب التي جعلت من هذه الأمة ـ التي كادت تكون مجهولة حتى القرن الميلادي السابع ـ جعلت منها في مدة قصيرة من الزمن سادة العالم. فمن خلال هذا الفصل ندخل في صلب الموضوع ونمهد السبيل للمواضيع المراد طرقها في البحوث التالية.

هذا وسوف يتضمن الجزء الثاني من «دراسات في تاريخ الشرق» أعمالاً طريفة لم ترد في «الحوليات». إنها نقد جديد لديانة العرب في العصور الغابرة ومحاولة جديدة لشرح أصول العقيدة الإسلامية و ـ أخيراً ـ بحث حول منشأ شخصية النبي محمد ﷺ.

أما الجزء الثالث فيكاد يكون جاهزاً وسيصدر قريباً ـ ربما قبل ظهور الجزء الثاني ـ وينطوي على سرد للأحداث التي مرت بالرسول ﷺ حتى فتح جزيرة العرب.

وسوف يشكل الفتح الإسلامي لآسيا الأمامية وإفريقيا الشمالية مادة جزء رابع. ومن السابق لأوانه التحدث الآن عن أجزاء أخرى ما لم ير النور أولاً ما يقابلها من أجزاء «حوليات الإسلام» التي يتم استخلاص «الدراسات» منها.

وفي ختام هذه الكلمة الوجيزة لا يسعني إلا أن أعرب عن مشاعر المودة والعرفان بالجميل إلى صديقيّ ومعاونيّ الدكتور ج. غابريلي (G. Gabrieli) أمين مكتبة الأكاديمية اللينشائية، والأستاذ س. بارجيليني (S. Bargellini)، الكاتب القصصي المتقاعد، اللذين عنيا بمراجعة جميع المسودات مدخلين عليها كثيراً من التصحيحات المفيدة القيمة». (انتهى كلام المؤلف).

ففي واقع الأمر أن الجزء الثاني ـ على حد علمي ـ لم يصدر قط ومن المفروض أنه يحوي الفصول الرابع والخامس والسادس. وكما تنبأ المؤلف، سبقه الجزء الثالث الذي جاء متضمناً للفصول التالية:

الفصل السابع: معارك الجهاد الأولى التي خاضها محمد ﷺ ضد الوثنية بمكة وأسباب هجرته إلى المدينة.

الفصل الثامن: الأحوال في يثرب قبل مجيء محمد ﷺ إليها.

الفصل التاسع: مطلع العهد الهجري والسنوات الخمس الأولى التي قضاها محمد ﷺ بالمدينة المنورة.

الفصل العاشر: السنوات الخمس الأخيرة من حياة محمد ﷺ ـ فتح مكة ـ وتأسيس الدولة الثيوقراطية بالمدينة.

الفصل الحادي عشر: محمد ﷺ الإنسان والنبي وراعي الأمم.

الفصل الثاني عشر: وفاة محمد ﷺ ـ مبايعة الخليفة الأول أبي بكر الصديق.

الفصل الثالث عشر: الخلافة في فجر الإسلام.

الفصل الرابع عشر: انتفاضة القبائل وفتح جزيرة العرب وحروب الردة.

ومما جاء في مقدمة هذا الجزء أن الدراسات الواردة به هي نسخة طبق الأصل من بعض فصول الجزئين الأول والثاني من «حوليات الإسلام» بعد أن أدخلت عليها كثير من التنقيحات في الصياغة.

ويوضح المؤلف أن انشغالاته المتعددة ومواصلة تصنيفه للحوليات وبعض الأمور العائلية الخطيرة والتزاماته السياسية وعوائق أخرى كان من شأنها جميعاً أن أخرت إنجاز وإصدار الجزء الثاني الذي تتناول فصوله ثلاثة مواضيع من الصعوبة بمكان، وأنه إذ قرر إتحاف القراء بالجزء الثالث ـ عملاً بنصيحة الناشر ـ يرجو صفحهم عنه إذا ما بدا لهم هذا العمل في بعض مواضعه أبتر خلواً من أية رابطة مباشرة بمادة الجزء الأول، معرباً عن أمله أن يتمكن ـ في غضون ما يزيد عن سنة واحدة بقليل ـ من سد هذا الفراغ المأسوف له.

هذا وكان تأليف الجزء الثالث قبل نحو سبع سنين من صدوره. وبعد هذه المدة قام كايتاني بمراجعة بعض المواضيع التي أوردها فيه سيما تلك المتعلقة بالمراحل الأولى من حياة سيد الكائنات ﷺ. إلا أن تدبره إياها قد أفضى إلى تغيير بعض آرائه وإلى صبغها بضرب من الشكوكية التاريخية كان أعظم حتى من قبول بعض التفاصيل المتعلقة بسيرة الرسول الكريم محمد ﷺ. ثم يردف هذا المستشرق فيقول: «ولكني أشعر ـ بصورة عامة ـ بأن في وسعي أن أؤكد اليوم ما كتبته قبل سبع سنوات خلت وأن أؤيد ـ باقتناع تام ـ التفسير التاريخي العام لظاهرة الإسلام في أول عهدها ـ كما جاء بسطه بهذا الجزء ـ علماً أنه يختلف كثيراً عن التفسير التقليدي المألوف الذي هو أكثر مراعاة للسنة وحتى للأسطورة الإسلامية. فما دامت العقيدة الجديدة ـ التي كانت تُحدِث في نفس «المصلح» العربي تهيجاً واضطراباً ـ ظاهرة شخصية ذاتية خصوصية، كانت لها كل مميزات المظهر الصادق العميق الذي ينم عن توق ديني غاية في الرفعة والسمو.

ولما صارت هذه العقيدة على اتصال بالعالم الخارجي وحاولت التوسع والانتشار والاستيلاء على النفوس، اكتست ـ بالعكس ولضرورة ملاءمة البيئة الاجتماعية المحيطة بها ـ طابعاً سياسياً ازداد على مر الأيام توطداً ورسوخاً. إن الهجرة إلى المدينة ـ التي حددت في الحقيقة بداية الإسلام في التاريخ ـ قد دلت على تأسيس إمارة سياسية ذات قاعدة دينية وبالتالي فإن تقدم قضية الإسلام في ربوع جزيرة العرب كان ـ في المقام الأول ـ أمراً سياسياً عسكرياً وفي هذا الثوب انطلق الإسلام إلى فتح اقطار الدنيا.

فقد جرت الفتوحات عبر سبل غير متوقعة واستهدفت الاستيلاء على جميع الخيرات التي يفضلها ويرغب فيها البشر المتعطشون للمتعة ولم تستهدف التبشير وانضمام عدو واحد إلى ركب الإسلام.

إن المسلمين الأوائل لم يدركوا بجلاء البون القائم بين الدين الذي كانوا يدينون به وديانة كل من النصارى واليهود خارج حدود جزيرة العرب. كان من المفترض أن يشكل أهل الكتاب المذكورون الثروة الهائلة للفاتحين وأن يعيشوا فقط لضمان ما كان يسعى إليه العرب الظافرون من سعادة ورفاه مادي في هذه الحياة الدنيا.

«وفي حقبة متأخرة فقط قامت حركة اجتماعية ـ لم يتنبه إليها ولم يُردها العرب، سادة آسيا الجدد ـ كان من شأنها أن حولت تيار التوسع السياسي إلى ثورة دينية أيضاً أدت إلى اهتداء آسيا وإفريقيا الشمالية إلى الملة الجديدة كما أدت إلى وسم الأخيرة ـ من بعدُ وإلى الأبد ـ بسمة دينية راسخة ظلت تميزها بحيث رفعت شأن الإسلام وبوّأته مرتبة الأديان العظمى في العالم وأكثرها انتشاراً وفعالية». (انتهى كلام المؤلف).

ثم يقول كايتاني إنه ضمّن هذا الجزء صورة منظورية ـ وأحياناً ـ أفقية لأهم ملامح سيرة النبي ﷺ من جانبها التاريخي، أو ـ على الأقل ـ من زاويتها المعرضة لضوء التاريخ وأن ذلك يعتبر أول بحث في السيرة يدوّنه أحد أبناء إيطاليا ويبنيه على أساس الرجوع المباشر إلى المصادر الأصلية.

ويختتم هذا المستشرق مقدمة كتابه قائلاً: «إن اسم النبي المكي، الذي يُجِلّه ويُصلّي عليه ـ كل يوم منذ اثني عشر قرناً ـ ملايين كثيرة من البشر المنتشرين بشتى أرجاء المعمورة ما زال يسطع اليوم كنار على علم مهيمناً على عقل أمة تربطها بإيطاليا الآن روابط وطيدة متينة. فمن المأمول أن هذا الاسم، المسمى به محمد ﷺ ـ الذي سبته الحضارة المسيحية حقبة مديدة من الزمن بدون أن تعرفه ـ من المأمول أن يهم الجماهير الإيطالية وأن يشوقها (ولو من خلال هذه الصفحات المجردة) إلى معرفة تاريخ طاقات كبيرة وألوان من الأقدام المنقطع النظير وحركات

أمميّة ضخمة ما برحنا نشاهد ـ على مقربة منا ـ آثارها جميعاً حتى وقتنا الراهن.

وإنني أرجو لعملي المتواضع ـ الذي بذلت فيه كل عناية واجتهاد ـ أن يشكل في أوساط جماهيرنا إسهاماً صغيراً لنشر معرفة الإسلام في إيطاليا: «إنه الإسهام الوحيد الذي أمكنني تقديمه في هذا الظرف التاريخي من حياتنا القومية». (ربما أراد كايتاني التلميح بذلك إلى خوض بلاده غمار الحرب الكونية الأولى فضلاً عن تورطها في حرب احتلال ليبيا).

هذا وكان الدوق ليوني كايتاني اشتراكياً نشيطاً وكانت له اهتمامات بشؤون السياسة الوطنية والدولية وقد انتخب عضواً بمجلس النواب لمدة أربع سنوات من 1909 إلى 1913.

إن أهم حدث شهدته هذه الفترة على الصعيد الوطني كانت الحرب الإيطالية التركية في ليبيا (1912/1911) التي سبقتها حملة دعائية صاخبة لتهيئة الرأي العام وحمله على الإيمان بسهولة المغامرة واعتبارها مجرد «نزهة عسكرية».

أما النائب كايتاني فقد حذر ـ في خطاب ألقاه بالبرلمان يوم 1911/6/7 ـ حذر من مغبة هذا الوهم المحفوف بالمخاطر للأسباب التالية:

1 ـ إن الحرب تتطلب أموالاً طائلة وتضحيات جسيمة بلا مردود. وقد وجه إذاك سؤالاً إلى جوليتي قائلاً: «لدينا وفرة من الأموال تسمح لنا بالتبذير بيد أنكم رفضتم منذ قليل تخصيص ستين ألف ليرة فقط لإنشاء معهد للدراسات الشرقية في القاهرة؟».

2 ـ إن الادعاء بخصوبة الأرض الليبية ليس سوى تلفيق خيالي للتحريض على مساندة فكرة الغزو.

3 ـ من شأن الاحتلال أن يثير حقد السنوسيين الذين هم بمثابة «فاتيكان إسلامي في الصحراء» وقد يفضي ذلك إلى خلق مزيد من التعقيد الذي يقلل من فرص التوصل إلى حلول سلمية.

ومن الأسباب الأخرى التي لم يبدها واقتصر على التلميح إليها في خطابه

تخوفه من أن المجازفة كانت أضخم من أن يقدر جنود بلاده على إنجازها بمفردهم ضد الأتراك الذين كانوا يمتازون بكفاءة عالية في فنون الحرب والقتال.

إن هذه ـ في نظره ـ هي الحقيقة التي يجب أن تؤخذ بالحسبان دون البحث عن أي ذريعة وهمية لا يرجى من ورائها طائل. ويعترف كايتاني بأن الجنود الأتراك أحسن جنود الدنيا لكونهم رجالاً لا يعبأون بألوان الحرمان ويعرفون كيف يضحون بالنفس والنفيس في سبيل الوطن والدين.

هذا وقد اتهم النائب ليوني كايتاني دولة الفاتيكان بالتحريض على الحرب بغية صرف الناس عن الخلافات السياسية والمشكلات الداخلية مع العلم بأن السنيور باتشيلّي، مدير بنك روما وشقيق الكردينال باتشيلي الذي تبوأ فيما بعد الكرسي الرسولي بوصفه البابا بيوس الثاني عشر، استطاع قبل الغزو أن يفتح فرعاً لمصرفه في طرابلس ولتوظيف مبلغ كبير من المال بهدف التغلغل الاقتصادي تمهيداً للاحتلال العسكري.

وفي يوم 1911/10/5 أعلنت إيطاليا الحرب على تركيا وفي 1912/2/23 جرى طرح مشروع قرار أمام مجلس النواب الإيطالي للمصادقة على غزو ليبيا الذي لم يكتمل ولم ينته إلا في سنة 1931 بعد استشهاد عمر المختار. غير أن كايتاني وثمانية وثلاثين نائباً اشتراكياً آخرين صوتوا ضد مشروع القرار المطروح. وَحَرِيٌّ بالملاحظة أن هذا الرجل ظل منذئذ هدفاً لحملة صحفية عنيفة حتى أن بعض الجرائد تطاولت عليه إذ كانت تكنية بالتركي الإيطالي ناشرة له رسماً ساخراً وعلى رأسه طربوش عثماني.

ومن المؤسف حقاً أن حياة هذا الرجل العظيم بعد أن كانت كلها سعادة ونعيماً انقلبت في فترة متأخرة شقاء وجحيماً وذلك لسببين رئيسين هما:

1 ـ الموقف المتشدد الذي ظلت تتخذه بعلته الأميرة فيتوريا من إسرافه في الإنفاق على مشاريعه العلمية إذ كانت تخشى تبديده لما تبقى من ثروته. فشاب حياتهما الزوجية وعلاقاتهما العاطفية ووشائجهما الروحية فتور فظيع دفع دوق ليوني إلى تحويل حبه إلى امرأة أخرى حال انتمائه إلى المذهب الكاثوليكي دون الاقتران

بها رسمياً ما دامت زوجته الشرعية على قيد الحياة.

2 - ظهور النظام الفاشيستي في البلاد والقلق الذي اعترى الدوق كايتاني على إثر اغتيال النائب الاشتراكي جاكومو ماتّيوتّي في صيف عام 1924 فقرر الهجرة إلى كندا حيث عاش حياة أدبية هادئة إذ كان يقرأ كثيراً وربما يتناقش مع بعض الأصدقاء في شؤون العالم. ولكن قلمه قد جف فتوقف عن التأليف. إن ظروفه المستجدة جعلته ينسى الشرق الذي كرس لدراسته جل ثروته وربيع حياته. وفي ليلة عيد الميلاد من عام 1935 لفظ أنفاسه الأخيرة تاركاً وراءه أسرة صغيرة ترثيه وتحزن على رحيله الأبدي.

وقبل وفاته ببضعة أشهر حين كانت حرب أثيوبيا وشيكة الاستعار كتب رسالة إلى أحد أصدقائه في روما من جملة ما قال فيها. «إنني أقرأ كثيراً وأدرك أن العالم اليوم يعج بما يثير الاهتمام بحيث قد يؤسف حقاً الرحيل (عنه) دون معرفة كيف يؤول كل ذلك إلى الانتهاء. وعندئذ سوف يأتي زمن تكترب فيه أفئدة أولئك الذين يحبون وطنهم حباً كائناً ما كان مبلغه».

المصادر والمراجع

1 - **Caetani Leone** - Studi di storia Orientale, vol. I, Ulrico Hoepli, Milano, 1911.
2 - **Caetani Leone** - Studi di Storia Orientale, vol. III, Ulrico Hoepli, Milano, 1914.
3 - **Gabrieli Giuseppe** - La Fondazione Caetani per gli Studi Musulmani, R. Accademia Nazionale dei Lincei- Fondazione Caetani, Roma, 1926.
4 - **Reyazul Hasan** - Prince Leone Caetani, a great Italian Orientalist (1869-1935)- Handard Islamicus, the Mandard Foundation quarterly Journal, Pakistan, vol. V/ Number 1/ Spring 1982.
5 - **Sansoni S.P.A.** - Dizionario Enciclopedico Universale, 2ạ Edizione, Sansoni, Firenze, 1967.
6 - **Trucco Giovanni** - Grande Dizionario Enciclopedico, vol. II, U.T.E.T., Torino, 1933.
7 - **Treccani Giovanni** - Enciclopedia Italiana Treccani, vol. III, Roma, 1938.
8 - **Vari Autori** - Come siamo andati in Libia, Libreria della Voce, Firenze, 1914.

الإعجاز في الأسلوب القرآني

الأستاذ فرج علي حسين

إذا تأملنا وجهاً من وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، وهو إعجازه في أسلوبه، وبلاغته فاننا نجد في كل آية من آياته ما يوضح هذا الإعجاز.

وكما أن القرآن كله معجز فإن أقصر سورة من سوره تحمل نفس الاعجاز، ولهذا تحدى القرآن المشركين بأن يأتوا بسورة من مثله فعجزوا على فصاحتهم.

وإذا كان العرب وهم فصحاء بالسليقة قد فطنوا إلى ذلك، وتذوقوا سمو أسلوب القرآن فإن العرب اليوم غير العرب بالأمس، فقد بعدوا عن الأساليب العربية الفصيحة، وأصبح ذلك أمراً لا يدركه إلا المتخصصون، وهو لا يساوي ما كان عند العربي الأصيل. وذلك لأسباب اجتماعية وتاريخية وثقافية.

وقد اهتم العلماء المسلمون على مر التاريخ بدراسة هذا الجانب من جوانب اعجاز القرآن، وتركوا لنا في هذا المجال ثروة طائلة تزخر بها كتب التفسير،

والكثير من كتب اللغة والأدب، كما ألف بعض العلماء كتباً عديدة في اعجاز القرآن قديماً وحديثاً.

وليس في امكان أحد أن يلم بما في هذا الجانب من جوانب الاعجاز في القرآن الكريم، ولذلك فإن غاية ما يرمي إليه الباحثون في هذا الجانب الفسيح هو الاشارة إلى بعض الأمثلة والشواهد، لأن الاحاطة بكل ما في القرآن من اعجاز أمر فوق طاقة البشر.

وسأشير إشارات سريعة إلى بعض الأمثلة التي يتضح فيها ما يميز الأسلوب القرآني المُعْجِز من خلال بعض الآيات الكريمة ومجيئها بالأسلوب الإلّهي الذي لا يدانيه أسلوب:

فمن وجوه اعجاز القرآن في اسلوبه اشتماله على عدة معان في لفظ يسير كما في قوله تعالى في سورة القصص **﴿وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه في اليَمِّ ولا تخافي ولا تحزني إنّا رادّوه اليك وجاعلوه من المرسلين﴾**[1].

فقد جمعت الآية أمرين: أرضعيه وألقيه، ونهيين لا تخافي، ولا تحزني، وبشارتين: رادّوه وجاعلوه.

وفي قوله تعالى: **﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً﴾**[2] فاللام في ليكون لام العاقبة والصيرورة؛ لأنهم إنما أخذوه ليكون لهم قرة عين، فكان عاقبة ذلك أن كان لهم عدواً وحزناً، فذكر الحال بالمآل، والالتقاط: وجود الشيء من غير طلب، ولا ارادة، والعرب تقول لما وجدته من غير طلب ولا ارادة التقطته التقاطاً، ومنه اللقط[3]. فلم يعبر بالأخذ، وإنما عبر بالالتقاط؛ لأنه هو الذي يتفق مع نية آل فرعون وبذلك نرى أن كل لفظ وضع في مكانه، ولا يغني عنه أي لفظ يرادفه في المعنى.

---

(1) سورة القصص، الآية: 6.

(2) سورة القصص، الآية: 7.

(3) تفسير القرطبي ص 252 ج 13 دار احياء التراث العربي بيروت.

وفي قوله تعالى: ﴿ما ودعك ربك وما قلى﴾[4]، وحذف الضمير ـ الكاف ـ لأمرين:

(أ) اتفاق الفاصلة ليسير الأسلوب على نسق واحد اختصاراً.

(ب) وبيان أن بغض الله لا يتصل ببينة تكريماً له، وزجر المدعى وقوعه.

وفي نفي التوديع والقلى، اثبات للقرب والحب، فالاسلوب على وجازته بالغ حد الروعة[5].

وقد حكى الأصمعي فقال: كنت أقرأ: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله والله عزيز حكيم﴾[6] وقد سهوت فقلت: والله غفور رحيم، وكان أحد العرب يسمعني فقال ليس هذا كلام الله، فلا يتفق سياق الآية مع الرحمة، فسألته: أتقرأ القرآن؟ فقال لا. فلما قرأت الآية صحيحة قال: صدقت: هذا كلام الله عز وحكم فقطع[7].

وذكر أبو عبيدة ان اعرابياً سمع رجلاً يقرأ: ﴿فاصدع بما تؤمر﴾[8].

فسجد الأعرابي وقال: سجدت لفصاحته، وكان موضع التأثير في هذه الآية هو كلمة: اصدع: في ابانتها عن الدعوة، والجهر بها، والشجاعة فيها، وكلمة بما تؤمر في ايجازها وجمعها.

وسمع رجلاً آخر يقرأ: ﴿فلما استيأسوا منه خلصوا نجياً﴾[9] فقال أشهد أن مخلوقاً لا يقدر على مثل هذا الكلام.

ويكفي دليلاً على اعجازه أن نصف الحروف المهموسة مذكورة في جملة

---

(4) سورة الضحى، الآية: 3.

(5) قبس من نور القرآن ص 29 الشيخ أحمد عبد اللطيف بدر.

(7,6) سورة المائدة، الآية: 40 وانظر: آيات في آيات ص 34 الأستاذ عبد الرزاق نوفل.

(8) سورة الحجر، الآية 94.

(9) سورة يوسف، الآية: 80.

الحروف المذكـورة في أوائل السـور، كذلـك نصف الحروف المجهـورة، لا زيادة ولا نقصان[10].

ونحن حين نتناول معنى بكل دقائقه، فاننا نجد أن كل لفظ، لا يصلح إلا في مكانه، ولتوضيح هذا نجد الحق سبحانه وتعالى يعرض قضية عند الجـاهلية، وهي أنهم كـانوا يقتلون أولادهم فيقـول: ﴿ولا تقتلوا أولادكم من امـلاق نحن نـرزقكم واياهم﴾[11] وفي آية أخرى يقول: ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية املاق نحن نـرزقهم واياكم﴾[12].

ففي الآيـة الأولى قـدم رزق المخــاطبين وهم الآبـاء على رزق أولادهم لأن الفقر موجود بالفعل، وهو السبب المباشر لقتل الأولاد، وما دام الفقر موجود بالفعل فالانسان يكون مشغولاً برزق نفسه قبل أن يشغل برزق ولده، وهنا يطمئنـه الله على رزقه فيقول:

نحن نرزقكم يا أصحاب الاملاق واياهم، فنأتي برزقهم أيضاً.

أما في الآية الثانية، فالفقر غير موجود بالفعل، وإنما هو متوقـع فهم يخافـون ان جـاء لهم أولاد ان يـأتي الفقـر معهم، فيقـول تعـالى نحن نـرزقهم، احضـرهم وأحضر معهم رزقهم، ونرزقكم أنتم.

فالمخاطب مرة يكون فقيراً بالفعل، ويكون في هذه الحالة مشغولاً برزقه قبل أن يشغل برزق ولـده، فتكون الآيـة نحن نرزقكم وإيـاهم ومرة يكـون غنياً، ولكنـه يخاف الفقر مع الأولاد، ويكون شغله الشاغل رزق الولد فتكون الآية نحن نـرزقهم وإياكم.

وإذا نظرت إلى عجز كل آية مع صدرها وجدت أن ذلك العجز مطلب لذلك الصدر[13]، ولا يمكن أن يستقيم المعنى بتلك الدقـة المتناهيـة إلا باللفـظين اللذين ذكرا في الآيتين، فأشـارت كل آية إلى ما يناسب ما يدور في ذهن المخاطب.

---

(10) التحرير والتنوير ص 107 ج 1 الشيخ الطاهر بن عاشور الدار التونسية للنشر.

(11) سورة الأنعام، الآية: 151.

(12) سورة الإسراء، الآية: 31.

(13) اعجاز القرآن ص 125 للشيخ محمد شعراوي، دار الشروق، والتحرير والتنوير ص 88 ج 15.

وقد ذكر السيوطي عن ابن جني في قوله تعالى: ﴿**قالوا يا موسى اما أن تلقي واما أن نكون أول من ألقى**﴾[14] ان العدول عن قوله واما ان نلقى لغرضين:

أحدهما لفظي وهو المزاوجة لرؤوس الآي، والآخر معنوي وهو أنه تعالى أراد أن يخبر عن قوة انفس السحرة، واستطالتهم على موسى فجاء عنهم باللفظ اتم وأوفى منه في اسنادهم الفعل اليه، لأن جميع ما ورد في القرآن حكاية عن غير أهل اللسان من القرون الخالية، إنما هو معرب عن معانيهم، وليس بحقيقة الفاظهم[15].

والمعنى الواحد قد يخبر عنه بألفاظ بعضها أحسن من بعض، وكذلك كل واحد من جزأي الجملة يخبر عنه بأفصح مما يلائم الجزء الآخر ولا بد من استحضار معاني الجمل، أو استحضار جميع ما يلائمها من الألفاظ ثم استعمال أنسبها وأفصحها، ولذلك أمثلة منها قوله تعالى: ﴿**وجنى الجنتين دان**﴾[16]، فلو قال مكانه: وثمر الجنتين قريب لم يقم مقامه من جهة الجناس بين الجنى والجنتين. ومن جهة أن الثمر لا يشعر بمصيره إلى حالٍ يجنى فيها، ومن جهة مؤاخاة الفواصل ومنه قوله تعالى: ﴿**وما كنت تتلو من قبله من كتاب**﴾[17] أحسن من التعبير بقوله: تقرأ لثقل الهمزة ومنها ﴿**لا ريب**﴾[18] أحسن من: لا شك لثقل الادغام. ومنها ﴿**لا تهنوا**﴾[19] أحسن من ولا تضعفوا لخفته. ومنه ﴿**آمن**﴾[20] أخف من صدق. ومنها ﴿**آثرك**﴾[21] أخف من فضلك.

ومما يميز الأسلوب القرآني كذلك المقابلة بين ما يجده المؤمنون من النعيم في الجنة وبين ما يجده الكافرون من عذاب النار؛ ليظهر الفارق أشد ما يكون

---

(14) سورة طه، الآية: 65.
(15) الاتقان للامام السيوطي ص 125 ج 2 ط 1 المطبعة الأزهرية.
(16) سورة الرحمن، الآية: 53.
(17) سورة العنكبوت، الآية: 48.
(18) سورة البقرة، الآية: 2.
(19) سورة آل عمران، الآية: 139.
(20) سورة البقرة، الآية 284.
(21) سورة يوسف، الآية: 91 وانظر الاتقان ص 125 ج 2.

وضوحاً: أرأيت لوناً أزهى من نضـرة الوجـوه السعيدة النـاظرة إلى الله، ولـوناً أشـد تجهماً من سواد الوجوه الكالحة، الباسرة في قوله تعالى: ﴿**وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة، ووجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة**﴾[22] لقد استقلت في لوحة السعداء لفظة ناضرة بتصوير أزهى لون وأبهاه، كما استقلت في لوحة الأشقياء لفظة بـاسرة بـرسم امقت لون وأنكـاه، وحين تسمع همس السين المكـررة تكاد تستشف نعومة ظلها، مثلما تستريح إلى خفة وقعها في قوله: ﴿**فلا أقسم بالخنس الجـواري الكنس والليل إذا عسعس والصبح إذا تنفس**﴾[23] بينما تقع الرهبة في نفسـك وانت تسمع لاهثاً مكروباً صوت الدال المنكرة المتوعدة مسبوقـة باليـاء المشبعة المـديدة في لفظة تحيد بدلاً من تنحرف أو تبتعد في قولـه تعالى: ﴿**وجـاءت سكرة المـوت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد**﴾[24].

وتقرأ قوله تعالى: ﴿**فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز**﴾[25] فلا نرى في المعجم غيـر كلمة زحـزح تصور مشهـد الابعاد والتنحيـة بكل مـا يقع في هـذا المشهد، وما يصاحبه من ذعر الذي يمر بحسيس النار ويسمعه ويكاد يصلاه[26].

ومن خصائص الأسلوب القرآني أيضاً أن الكلمة الواحدة قـد تعطي أكثـر من معنى دون أنْ يكـون هناك تضـاد أو تنـافـر بين تلك المعـاني وبحيث يتسق المعنى العام تمام الاتسـاق مع كـلٍ معنى ومن أمثلة ذلك قـوله تعـالى: ﴿**متكئين فيها على الأرائك لا يرون فيها شمساً ولا زمهريراً**﴾[27] والزمهريـر: البرد والمـراد بالشمس: حر أشعتهـا، فنفى رؤية الشمس من قوله لا يرون فيهـا شمساً ولا زمهـريراً فيكـون نَفْي رؤية الشمس كناية عن نفي وجود الشمس الذي يلزم انتفاء حر شعاعها فهو من الكناية التلويحية.

---

(22) القيامة من الآيات 24/21.

(23) سورة التكوير، الآيات: 18/15.

(24) سورة ق، الآية: 19.

(25) سورة آل عمران، الآية: 185.

(26) مباحث في علوم القرآن ص 335 د. صبحي الصالح، دار العلم لملايين بيروت.

(27) سورة الإنسان، الآية: 13.

والزمهرير اسم البرد القوي في لغة الحجاز والمعنى أن هواء الجنـة معتدل لا ألم فيه بحال. كما أن الزمهرير اسم القمر في لغة طيىء ومنه قـول ثعلب:

وليلة ظـلامـهـا قـد اعتـكـر قـطعتهـا والـزمهـريـر مـا زهـر

والمعنى على هـذا انهم لا يرون في الجنـة ضوء الشمس، ولا ضـوء القمر، أي ضوء النهار، وضوء الليل؛ لأن ضياء الجنة من نور واحد خاص بها وهـذا معنى آخر غير نفي الحر والبرد[28]. فكما يكون البرد مقابلاً للشمس ودفئها على اعتبار أن الزمهرير هو البرد يكون أيضـاً معادلاً للشمس وضـوئها على اعتبـار القمر، وبـذلك يكـون لكلمة الـزمهريـر أكثر من معنى في حين لا تتعـارض هـذه المعـاني، وانمـا تنسجم غاية الانسجام مما يعطي خصوبة في المعنى لا مزيد عليها.

وقـد بلغ من دقة القـرآن الكريم في اسلوبـه تلك الخمـاسيـات التي تشمـل الفئات السبع التالية في افتتاحيات السور:

الفئـة الأولى: خمس سور مفتتحـة بالتحميـد: الفاتحـة، الأنعام، الكهف، سبأ، فاطر، وكلها مكية.

الفئـة الثانيـة: خمس سور مفتتحـة بالتسبيـح: الحديـد، الحشـر، الصف، الجمعة، التغابن وكلها مدنية.

الفئـة الثالثـة: خمس سور مفتتحـة بألف لام راء: يـونس، هـود، يـوسف، إبراهيم، الحجر. وكلها مكية.

الفئـة الـرابعـة: خمس سـور مفتحـة بـالنـداء: النسـاء، العقـود، الحـج، الحجرات، الممتحنة. وكلها مدنية.

الفئـة الخامسـة: خمس سور مفتتحة بنداء الـرسول: الأحـزاب، الطلاق، التحريم، المزمل، المدثر. وكلها مكية.

الفئة السادسة: خمس سور مفتتحة بالاستفهام: الدهـر، الغاشيـة، الشرح، الفيل، الماعون. وكلها مكية.

الفئة السابعة: خمس سور مفتتحـة بالأمـر: الجن، الكافـرون، الاخلاص،

(28) التحرير والتنوير ص 389 ج 2.

الفلق، الناس، وكلها مكية[29].

ويشير الزركشي إلى أنواع أخرى من استفتاح السور بالنداء وبالجمل الخبرية، والاستفتاح بالقسم، وبالشرط، وبالأمر، وبالاستفهام، وبالدعاء، وبالتعليل[30]، وذلك كله على سبيل التفنن والتلوين، مما يعجز عنه أفصح الفصحاء.

وما من حرف في القرآن الكريم إلا وله معنى، ولوجوده حكمة، ولنأخذ مثلاً على ذلك ما يسميه النحاة حرف جر زائداً، وهو الذي يأتي بعد نفي كما في قوله تعالى: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾[31] فالكاف هنا ليست حرف جر زائداً كما يقول النحاة وفقاً للقاعدة المذكورة، وأكثر أهل العلم، قد ترادفت كلمتهم على زيادة الكاف بل على وجوب زيادتها، ولكن لهذا الحرف في مكانه دلالة من وجهين:

الوجه الأول: لو قيل: ليس مثله شيء لكان ذلك نفياً للمثل المكافي وهو المثل التام المماثلة من كل الوجوه، ولكنه لا يمنع من أن هنالك رتبة لا تماثل رتبة الالوهية، ولكنها تليها، وربما تكون للملائكة وللأنبياء أو غيرهم، فكان وجود هذا الحرف في الكلمة اقصاء للعالم كله عن المماثلة وعما يشبه المماثلة أو يدانيها كأنه قيل ليس هناك شيء يشبه أن يكون مثلاً لله، فضلاً عن أن يكون مثلاً له، وهذا باب من التنبيه بالأدنى على الأعلى على حد قوله تعالى: ﴿**فلا تقل لهما أُف ولا تنهرهما**﴾[32] نهياً عن يسير الأذى صريحاً، وعما فوق اليسير بطريق الأحرى.

الوجه الثاني: ان المقصود الأول هو نفي الشبيه، وان كان يكفي لأداء المعنى أن يقال ليس كالله شيء أو ليس مثله شيء لكن هذا ليس هو كل ما ترمي إليه الآية الكريمة، بل انها تريد هذا، وتريد أن تنبهك إلى برهان: الا ترى انك إذا أردت أن تنفي عن أحد نقيصة فقلت: (فلان لا يكذب) أخرجت كلامك مخرج

---

(29) مجلة العلم والإيمان عدد 61 يناير 81. تونس.

(30) البرهان في علوم القرآن للامام الزركشي ص 178 ج 1 المكتبة العصرية.

(31) سورة الشورى، الآية: 9.

(32) سورة الإسراء، الآية: 23.

الدعوى بدون دليل. أما إذا قلت (مثل فلان لا يكذب) لم تكن بذلك مشيراً إلى شخص آخر يماثله ليست فيه تلك النقيصة، بل كان هذا تبرئة له ببرهان كُلّي، وهو أن من يكون على مثل صفات هذا الشخص لا يمكن أن يكون كذلك، ولا يوصف بنقيصة لوجود التنافي بين النقائص وبين طبيعته، وعلى هذا المنهج البليغ كانت الآية. فمثله تعالى لا يكون له مثيل، فكانت الكاف ومثل وكلاهما للمماثلة احدهما ركناً للدعوى والثاني دعامة لها، وبرهاناً فمن كانت له صفات الكمال لا يمكن أن يكون له شبيه، ولا يتسع الوجود لاثنين من جنسه[33] فالآية بوجود حرف الكاف تنفي المثل والشبيه.

ومن أرقى فنون البلاغة في الأساليب العربية ما يسميه علماء البلاغة الاحتكاك أو تقريب الفائدة، بحيث يعطي الفائدة بايجاز دقيق وهو أن يأتي بأمرين كل أمر فيه عنصران، فيأتي بعنصر من الأمر الأول، ويحذف مقابله من الأمر الثاني، ويأتي بعنصر من الأمر الثاني ويحذف مقابله من الأمر الاول، مثل قوله تعالى: ﴿**قد كان لكم آية في فئتين التقتا فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة**﴾[34] لم يقل فئة مؤمنة وأخرى كافرة، ولم يقل فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى تقاتل في سبيل الشيطان، فجاء للأمر الأول وحذف منه مؤمنة، واستدل عليها بمقابلها كافرة، وجاء للامر الثاني وحذف منه تقاتل في سبيل الشيطان واثبت مقابلها تقاتل في سبيل الله.

كذلك في قوله تعالى: ﴿**واستغفره انه كان تواباً**﴾[35] فأثبت واستغفره وحذف التعليل انه كان غفاراً؛ لانهما عنصران في أمر واحد. واثبت انه كان تواباً وحذف وتُبْ اليه لانهما عنصران في أمر واحد أيضاً[36].

ولا يمكن أن يجد علماء البلاغة وهم يبحثون عما يناسب المطابقة أو

---

(33) مناهل العرفان ص ط 2 ـ ج 2 للشيخ محمد الزرقاني ـ دار الشام للتراث.

(34) سورة آل عمران، الآية: 13.

(35) سورة النصر، الآية: 3.

(36) المنتخب من تفسير القرآن الكريم ص 101 الشيخ محمد شعراوي دار العودة ج 3.

المقابلة، أو الاغراق أو الايغال أو التتميم، أو التورية، أو الالتفات، أو اللفّ والنشر، أو الموازنة، أو الايجاز، أو الاستعارة، أو الكناية، أو غير ذلك مما يتناوله علم المعاني والبيان والبديع لا يمكن أن يجدوا اسلوباً أفصح ولا استعمالاً أدق من الاستعمال الجاري في القرآن الكريم.

ويجب علينا نحن المسلمين أن نربي النشء على فهم القرآن وتذوق أساليبه الرفيعة، لا أن نقرأه دون فهم، وتدبر.

والقرآن الكريم كتاب الهداية، وهو إلى جانب ذلك كتاب البلاغة والفصاحة، وهو المعجزة الخالدة التي لا يمكن أن تفنى أسرارها، ولا يحيط بها عقل البشر، ويكفي أنه كلام رب العالمين.

﴿ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا﴾[37].

---

(37) سورة البقرة، الآية: 285.

اقتران الفعل ودلالته

الدكتور محمد خليفة الأسود
جامعة السابع من أبريل بالزاوية

مقدمـــة :

يهدف هذا البحث إلى بيان معنى الفعل عند اقترانه بحروف الزيادة الدالة على معنى، أو حروف المعاني أو بفعل آخر يرتبط به ويكونان معاً تركيباً واحداً دالاً على معنى لا يستقل أحدهما بذلك المعنى دون الآخر. فمن أمثلة اقتران لفظ الفعل بحرف من حروف الزيادة قولنا (فاعَل) نحو جاذبته الثوب، فالألف، وهو حرف زائد في الفعل (جاذب) أضاف معنى آخر على معنى الفعل الأصلي وهذا المعنى المضاف هو المشاركة، ومن أمثلة اقتران الفعل بحروف المعاني قولنا: (لم يكتب) فإن معنى الفعل (يكتب) وهو لفظ مجرد من (لم) يختلف عن معناه وهو مقترن بها؛ فمعناه قبل الاقتران احتمال الحال والاستقبال أما معناه بعد الاقتران فهو المضي فقط، وكذلك قد يُركب فعل مع فعل آخر للدلالة على معنى مشترك بينهما لا يمكن أن يؤدى بأحدهما دون الآخر مثل قولنا: (أخذ الجيش يتقدم) فهذا التركيب يدل على بداية الحدث وهو معنى مستفاد من كلا الفعلين. وسيأخذ هذا

البحث مسارين أحدهما تحليل معنى ودلالة الفعل وهو لفظ مفرد مجرد من الاقتران، وثانيهما توضيح معناه ودلالته وهو مقترن بفعل آخر أو بالحروف السالفة الذكر.

1 ـ معنى الفعل بين التجرد والاقتران:

يدل الفعل بصفة عامة على الحدث والزمن[1] وقد يؤدى هذا المعنى بلفظ مفرد لا يحتمل التجريد مثل صيغ وأوزان الفعل الثلاثي المجرد وهي: (فَعَل)، (فَعِلَ)، (فَعُلَ)، (فَعلَلَ) وقد يؤدى بزيادة حرف دال على معنى أو أدوات يمكن تجريد صيغة الفعل منها فمن أمثلة الزيادة لمعنى قولنا جَوَّل وطَوَّف أي كثر الجولان والطواف وأصل الفعل (جال) و(طاف) وهما يدلان على معنى حال من التكثير، ومن أمثلة ذلك في القرآن الكريم قول الله سبحانه وتعالى: ﴿**وراودته التي هو في بيتها عن نفسه وغَلَّقت الأبواب وقالت هيت لك قال معاذ الله إِنَّهُ ربي أحسن مثواي إنه لا يفلح الظالمون**﴾[2] يقول أبو الفضل شهاب الدين الألوسي: (وغلقت الأبواب) أي أبواب البيت وتشديد الفعل للتكثير في المفعول إن قلنا: إن الأبواب كانت سبعة لما قيل، فإن لم نقل به فهو لتكثير الفعل فكأنه غلق مرة بعد مرة أو بمغلاق بعد مغلاق)[3].

والزيادة بتضعيف عين الفعل في الأمثلة السابقة اختصت بالحدث وتكثيره؛ أما الزمن في الفعل المجرد فهو يتغير أيضاً بإضافة حرف من حروف المعاني أو فعل آخر إلى ذلك الفعل المجرد من حروف المعاني أو إلى فعل آخر يضاف إليه يدل على تمام الحدث أو عدم تمامه أما الزمن فيحدد وتظهر دلالته عند اقتران الفعل بحرف من حروف المعاني أو بفعل آخر، فصيغة الفعل المضارع تدل على احتمال الحال والاستقبال فإذا اقترنت بتلك الحروف أو بفعل آخر خصص الزمن وحدد

---

(1) في العدد السابع من هذه المجلة أوردنا تعريف النحاة للفعل وقد تضمن هذا التعريف بيان الحدث والزمن وذلك في موضوع (التحليل الدلالي للفعل في اللغة العربية).

(2) سورة يوسف، آية: 23.

(3) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. شهاب الدين الألوسي. الجزء الحادي عشر. دار احياء التراث العربي. الطبعة الرابعة. 1985 م ص 211.

ومن الأمثلة على ذلك ما يلي :

(أ) 1 ـ أجيب عن ذلك .

2 ـ نتخذ قراراً في الأمر .

3 ـ تجتمع اللجنة لمناقشة بنود جدول الأعمال .

5 ـ اتخذت قراراً في الأمر .

6 ـ اجتمعت اللجنة لمناقشة بنود جدول الأعمال .

(ب) 1 ـ لن أجيب عن ذلك .

2 ـ لن نتخذ قراراً في الأمر .

3 ـ لن تجتمع اللجنة لمناقشة بنود جدول الأعمال .

(جـ) 1 ـ لم أجب عن ذلك .

2 ـ لم نتخذ قراراً في الأمر .

3 ـ لم تجتمع اللجنة لمناقشة بنود جدول الأعمال .

(د) 1 ـ قاربت المدينة ولما أصلها .

2 ـ أجبت عن الأسئلة ولما أنهها .

3 ـ أغار علينا الأعداء ولما يفتوا من عضدنا .

(هـ) 1 ـ أخذ أمين اللجنة يقرأ القرار .

2 ـ كادت الطائرة تسقط من شدة الريح .

3 ـ كان يقوم بهذا العمل كل يوم .

4 ـ كان قد انتهى من كتابة الرسالة عندما وصلنا .

5 ـ سيكون قد أغلق مكتبه عندما نصل .

(و) 1 ـ ما رأيت ذلك من قبل .

2 ـ لا امتدت يد العدو إلى فيه .

3 ـ اشتريت ذلك بدينارين؟

عندما نمعن النظر في الأمثلة السابقة نستطيع تقسيمها إلى قسمين رئيسين هما :

مجموعة (أ) وتمثل القسم الأول ومجموعة الأرقام الباقية وهي : ب، ج، د، هـ، و، وتمثل القسم الثاني . فدلالة ومعنى الفعل في القسم الأول تختلف اختلافاً بيِّناً عن دلالته في القسم الثاني ففي القسم الأول يدل الفعل إما على عدم تمام الحدث وذلك في الأمثلة (1) و (2) و (3) أو على تمامه وذلك في الأمثلة: (4) و (5) و (6) بدون تحديد زمان الحدث وهذا هو المعنى الأساسي الأوّلي للفعل كما أن اللفظ الدال عليه وهو لفظ الفعل مجرداً من الحروف الزائدة لمعنى أو من حروف المعاني أو من فعل آخر أساس هيئة الفعل، أما القسم الثاني فهو هيئة الفعل المكونة من لفظ الفعل المجرد وما أضيف إليه من حروف زيدت لمعنى أو حروف معان أو أفعال، ويدل اقتران الفعل بالحروف أو بفعل آخر على تحديد الزمن أو بيان نوع الحدث أو الدعاء وبعرض نماذج من الأمثلة السابقة تتبين لنا هذه المعاني :

---

1 ـ تحديد الزمن	(أ) لن أجيب عن ذلك	(مستقبل)
	(ب) لم أجب عن ذلك	(ماضي)
	(جـ) سيكون قد أغلق الباب	(مستقبل)
	د ـ يجيب عن السؤال الأول	(حال)
2 ـ تحديد نوع الحدث	(أ) قاربت المدينة ولما أصلها	(أوشك الحدث أن يتم)
	(ب) أخذ الأمين يقرأ القرار	(بداية الحدث)
	(جـ) كان يقوم بهذا العمل كل يوم	(استمرارية الحدث في الماضي)
3 ـ الدعاء	لا امتدت يد العدو إلى فيه	

وبعد عرضنا لهذه الأمثلة وتحليلها رأينا أن الفرق واضح بين معنى الفعل وهو

مجرد من الحروف أو من أي فعل آخر وبين معناه وهو مقترن بها، ونرى أن هناك تشابهاً بين تجريد الفعل واقترانه من ناحية وبين ما أشار إليه النحاة بالمفرد والمركب من ناحية أخرى؛ فالنحاة يعرفون المفرد بأنه (ما لا يدل جزؤه على معناه) نحو (زيد) فإن أجزاءه وهي الزاي والياء والدال إذا أفردت لا تدل على شيء مما يدل عليه[4] فحالة التجريد في الفعل تشبه المفرد الذي عرفه النحاة، فحروف (خرج) مثلاً وهي الخاء والراء والجيم لا تدل على معنى في نفسها، كما أن حالة اقتران الفعل بحروف الزيادة لمعنى أو حروف المعاني أو بفعل آخر تشبه المركب فإن ما اقترن بالفعل من حروف أو أفعال إذا أفرد قد يدل على معنى في نفسه فمثلاً عندما نقول (طفق يكتب) فإن هذا التركيب دل على الشروع في الحدث فإذا أفرد كل فعل منها دل على معنى خاص به فمعنى (طفق) بدأ ومعنى (يكتب) (يسجل). والشروع مستفاد من الأول وقد تناول متقدمو اللغويين صيغة الفعل المجردة من حيث الاشتقاق والتصريف واكتشفوا أن هناك علاقة بين مواضع الحروف في الصيغة ودلالة تلك الصيغة فها هو أبو الفتح عثمان بن جني يبين ذلك في معرض حديثه عن سبب انحصار الفعل الثلاثي المجرد في أوزانه الثلاثة: (فَعَل، فَعِلَ، فَعُلَ) فيرى أن سبب انحصار الفعل الثلاثي المجرد في هذه الأوزان هو أن العرب لا تستطيع الابتداء بالساكن فتعين عليها أن تبدأ بمتحرك وأخف الحركات الفتحة فبدأت بها الفعل، ولا تستطيع الوقوف على متحرك فلزم أن يكون لام الفعل غير متحرك فبقيت العين صالحة لأن تحرك بأي حركة نظراً لأنها حشو بين الفاء واللام وذلك سبب قوتها وتحملها حركة الفتحة والضمة والكسرة، وينصُّ ابن جني في موضع آخر على ذلك صراحة فيقول: (إن الأصول ثلاثة ثلاثي ورباعي وخماسي فأكثرها استعمالاً وأعدلها تركيباً الثلاثي وذلك لأنه حرف يبدأ به وحرف يحشى به وحرف يوقف عليه)[5].

فكون العين حشواً تحصنت وقويت وتأهلت لأن تكون بؤرة للمعنى والدلالة في الصيغة المجردة، فإذا كانت العين مفتوحة دلت الصيغة على معانٍ كثيرة لا

---

(4) شرح قطر الندى وبل الصدى. ابن هشام. تحقيق محي الدين عبد الحميد. ص 17.

(5) الخصائص. أبو الفتح عثمان بن جني. تحقيق محمد النجار. ص 55 ج 1.

تحصى فقد قال سيبويه ليس في الكلام أكثر من (فَعَل) أما فَعِل فمعانيه تكاد تنحصر في الأعـراض والأدواء والعلل، وفَعُل في الـطبائـع والسجـايـا فـالعين في الصيغـة المجردة هي أداة الدلالة فإذا كانت مفتوحة كثرت معـاني الصيغة وإذا كسـرت قلت تلك المعــاني، وإذا ضمت كـانت معــاني الصيغـة أقــل بكثيـر من المفتــوحــة والمكســورة. ولتوضيـح معنى صيغة الفعـل مجردة من الحـروف الزائـدة لمعنى أو حروف المعاني أو أي فعل يمكن القول بأن لهذه الصيغة معنيين رئيسيين أحدهمـا الدلالة على المضي وهـو معنى صيغة المـاضي، واحتمال الحـال والاستقبال وهـو معنى صيغة المضارع وكـل صيغة من هـذه الصيغ لـه وظيفة في الكـلام ودلالة على الزمن ودلالة على الحدث، ويمكن بيان ذلك في الشكل رقم (1) الآتي:

دلالة الماضي:
- روائي في الوظيفة(1)
- قبل نقطة التكلم في الزمن(2)
- دال على تمام الحدث أو بدايته من ناحية الحدثية(3)

لفظة الفعل مجرداً

دلالة فعل الحال الاستقبال (المضارع):
- الإخْبار عن الحالة الحاضرة وظيفياً(4).
- متزامن مع نقطة التكلم من حيث الزمن(5)
- دال على عدم تمام الحدث أو كون الحدث عادة أو كونه مستقراً من حيث الحدثية(6)

(شكل رقم (1))

وإليك الآن الأمثلة للشكل رقم (1):

1 ـ مثـال كون الفعـل الماضي روائيـاً في الـوظيفـة: كـان في سـابق العصـر والزمان وسالف الدهر والأوان ملك يقال له شهريار وأميرة تدعى شهرزاد.

فـالفعل (كـان) في هذا المقـال بالإضـافة إلى دلالتـه على الـزمن المـاضي

استعمل في رواية الخبر الذي يرويه المقال وهذه الوظيفة هي إحدى دلالات الفعل الماضي.

2 ـ مثال كون زمن العمل قبل نقطة التكلم: أخطأت عندما قلت ذلك.

يتصور علماء اللغة أن الزمن في الفعل خط مستقيم تتوسطه نقطة التكلم أو زمن التكلم فما قبل نقطة التكلم يعتبر ماضياً وما هو في نقطة التكلم يعتبر حالاً وما بعد نقطة التكلم يعتبر مستقبلاً، وقد دل الفعل (أخطأ)؛ هنا على أن الحدث وقع قبل نقطة التكلم.

3 ـ (أ) دلالة الفعل الماضي على تمام الحدث: قرأ الطالب رسالة صديقه.

(ب) دلالة الفعل الماضي على بداية الحدث: شرع الطالب في الإجابة.

4 ـ مثال كون فعل الحال والاستقبال دالاً على الحالة الحاضرة وظيفياً

تستقبل الأمة العربية والإسلامية اليوم عيداً من أهم وأجل أعيادها.

5 ـ مثال كون فعل الحال والاستقبال دالاً على تزامن وقوع الحدث مع نقطة التكلم:

الطالب ينتظر أستاذه الآن.

6 ـ مثال كون فعل الحال والاستقبال دالاً على عدم تمام الحدث أو كون الحدث عادة أو كون الحدث مستمراً:

(أ) الدلالة على عدم تمام الحدث: الأستاذ يحصي الكتب الجديدة.

(ب) الدلالة على كون الحدث عادة: ينصت الطالب لإذاعة القرآن الكريم كل يوم.

(جـ) الدلالة على استمرارية الحدث: قول الشاعر:

أتيناك والعذلاء يدمى لبانُها وقد شغلت أم الرضيع عن الطفل

هذه هي معاني ودلالات لفظ الفعل المجرد من حروف الزيادة الدالة على معنى أو من حروف المعاني أو من إضافة أي فعل آخر إليه.

أما التركيب الفعلي الناتج عن اقتران الفعل بالحروف الزائدة لمعنى أو بحروف المعاني أو بفعل آخر فيدل على تحديد زمن الفعل ونوع حدثه، وسبب استخدامنا في هذا البحث التركيب الفعلي بدل الجملة الفعلية أن ما نريد تحليل دلالته هنا هو الفعل وما يقترن به من حروف أو أفعال سواء أكان ذلك في الجملة الفعلية أو الجملة الإسمية، ولو استخدمنا في هذا البحث الجملة الفعلية لما تضمن هذا الاصطلاح الجملة الإسمية التي خبرها جملة يقول ابن هشام في معرض حديثه عن انقسام الجملة إلى صغرى وكبرى ((الكبرى هي الإسمية التي خبرها جملة نحو (زيد قام أبوه))[6] فلو استخدمنا الجملة الفعلية لما دخل في بحثنا الجمل الآتية مثلاً:

زيد لم يقم أبوه   زيد لن يقوم أبوه   زيد لما يقم أبوه.
زيد سيقوم أبوه.   زيد سوف يقوم أبوه.

مع أن هذه الجمل من صميم البحث. لهذا آثرنا أن نطلق (التركيب الفعلي) على اقتران الفعل بالحروف أو بأفعال أخرى ليشمل الفِعْل في الجملة الفعلية والفعل في الجملة الاسمية. وسنوضح في الجدول الآتي المقصود بلفظ الفعل ودلالته والمقصود بالتركيب الفعلي ومحتوياته ودلالته:

جدول رقم (1)

لفظ الفعل قبل الاقتران	دلالته	التركيب الفعلي	محتوياته	دلالته
يكتب الرسالة	احتمال الحال والاستقبال	سيكتب الرسالة	س + الفعل	الاستقبال القريب.
يكتب الرسالة	احتمال الحال والاستقبال	سوف يكتب الرسالة	سوف + الفعل	الاستقبال البعيد.

(6) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب. ابن هشام. ص 380.

تابع جدول رقم (1)

لفظ الفعل قبل الاقتران	دلالته	التركيب الفعلي	محتوياته	دلالته
كتب الرسالة	تمام الحدث	قد كتب الرسالة	قد +الفعل	تمام الحدث مع قربه من الحال.
كتب الرسالة	تمام الحدث	كان كتب الرسالة	كان + الفعل	تمام الحدث في الماضي البعيد.
كتب الرسالة	اخبار	هل كتب الرسالة	هل + الفعل	استفهام.
يكتب الرسالة	اخبار	أيكتب الرسالة	أ + الفعل	استفهام.
يكتب الرسالة	متحقق الحدوث إما في الحال والاستقبال	قد يكتب الرسالة	قد + الفعل	وقوع الحدث غير محقق.

فدلالة التركيب الفعلي مكملة لدلالة لفظ مجرداً إذ هناك معان ودلالات لا يتأتى تأديتها بلفظ الفعل فقط من تلك المعاني النفي والنهي والاستفهام والزمن والمستقبل فهي تؤدى بواسطة التركيب الفعلي وقد أشار سيبويه إلى دلالة ومعنى حروف المعاني عند اقترانها بالفعل فقال: (لم) هي نفي لقوله (فعل) (لن) وهي نفي لقوله سيفعل وأما (ما) فهي نفي لقوله هو يفعل إذا كان في حال الفعل فنقول ما يفعل وفي موضع آخر قال إن لما يفعل هي نفي لقوله قد فعل(7).

فيمكن لنا إذن أن نصور معنى اقتران الفعل بحروف المعاني حسب ما ذكر شيخ النحاة في الجدول الآتي:

جدول رقم (2)

التركيب الفعلي	محتويات التركيب	دلالته
لم يفعل	لم + الفعل	الدلالة على نفي الماضي المطلق.
لما يفعل	لما + يفعل	الدلالة على نفي الماضي القريب من الحال.
ما يفعل	ما + يفعل	الدلالة على نفي الحال.
لن يفعل	لن + يفعل	الدلالة على نفي المستقبل.

(7) الكتاب. سيبويه ج 4 ص 220-221.

والتركيب الفعلي المنفي الدال على معنى زائد عن لفظ الفعل المجرد ويقابله تركيب مثبت؛ فتركيب (لما يفعل) يقابله تركيب (قد فعل) وتركيب (لن يفعل) يقابله تركيب (سيفعل) أما المثالان: (لم يفعل) و (ما فعل) فهما نفي للفظ الفعل مجرداً فلا يقابلهما تركيب مثبت؛ ولمزيد من توضيح التركيب الفعلي ومحتوياته ودلالته نورد الأمثلة الآتية في الجدول رقم (3):

جدول رقم (3)

التركيب الفعلي	محتوياته	دلالته
كان قد فعل	كان + قد + الفعل	تحقق وقوع الحدث في الماضي البعيد.
سيكون قد فعل	س + كان + قد + الفعل	تحقق وقوع الحدث في المستقبل.
كاد ينتهي من العمل	كاد + الفعل	الحدث يوشك أن يتم
أخذ يتكلم في الموضوع	أخذ + الفعل	بداية الحدث.
كان يعمل هنا	كان + الفعل	الدلالة على استمرارية الحدث في زمن مضى.
إن نجح خالد	إن + الفعل	الدلالة على الشرط.

والجدير بالملاحظة هنا أن نشير إلى أن لفظ الفعل لا يقتصر على ما ذكرناه من دلالات بل يستعمل في معان أخرى مجازية، ولبيان استعمال مثل هذه الأفعال في تلك المعاني نورد الآيات الكريمة الآتية:

1 ـ قال الله تعالى: ﴿ولما فَصلَتِ العير قال أبوهم إني لأَجِدُ ريح يوسف لولا أن تُفنِّدون﴾[8].

2 ـ قال الله تعالى: ﴿إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً يستضعف طائفة منهم يُذَبِّح أبناءهم ويَسْتِحْيي نساءهم إنه كان من المفسدين﴾[9].

(8) سورة يوسف، آية: 94.

(9) سورة القصص، آية: 3.

3 ـ قال الله تعالى: ﴿فأشارت إليه قالوا كيف نكلم من كان في المهد صبياً﴾[10].

4 ـ قال الله تعالى: ﴿إن ربك يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر إنه كان بعباده خبيراً بصيراً﴾[11] نلاحظ هنا أن الفعلين (لأجد) و (علا) في الآيتين الأوليين لم يستعملا في معناهما الأساسي الأول إذ أن معنى (أجد) العثور على شيء بعد فقدانه ومعنى (علا) ارتفع، أما معناهما هنا فيختلف عن ذلك يقول القرطبي (إني لأجد أي أشمُّ)[12] ويفسر الزمخشري الفعل (علا) بقوله (طغى وجاوز الحد في الظلم والعسف)[13] أما الآيتان ٣ و ٤ فقد استعملت فيهما (كان) في غير معناها الأساسي، يشير الزمخشري إلى معنى (كان) في الآية رقم 3 فيقول هي: (لإيقاع مضمون الجملة في زمان ماضي مبهم يصلح لقريبه وبعيده وهو هنا لقريبه خاصة، والدال عليه مبنى الكلام وإنه مسوق للتعجب)[14] ولو أننا فسرنا معنى كان في الآية (4) بالكينونة في الماضي لاستحال ذلك على الله سبحانه وتعالى إذن هي الأخرى مستعملة في غير معناها الأساسي، ولفظ الفعل الواحد يستعمل ويدل على معان كثيرة مختلفة ومن قبيل ذلك تصنيف صاحب الصحاح (كان) إلى زمانية وزمانية حدثية ومؤكدة فيقول (كان) إذا جعلته عبارة عما مضى من الزمان احتاج إلى خبر لأنه دل على الزمان فقط تقول: كان زيد عالماً. وإذا جعلته عبارة عن حدوث الشيء ووقوعه استغنى عن الخبر لأنه دل على معنى وزمان. تقول: كان الأمر. وأنا أعرفه مذ كان. أي مذ خلقه قال الشاعر:

فدى لبني ذُهل بن شيبان ناقتي ... إذا كان يوم ذو كواكب أشْهَبُ

وقد تقع زائدة للتوكيد كقولك: زيد كان منطلقاً. ومعناه زيد منطلق[15] ومما

---

(10) سورة مريم، آية: 28.

(11) سورة الإسراء، آية: 30.

(12) الجامع لأحكام القرآن. أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي ج 9، ص 260.

(13) تفسير الكشاف. محمود بن عمر الزمخشري ج 3، ص 15.

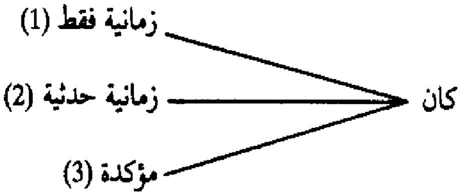
(14) المصدر السابق، ج 3، ص 391.

(15) تاج اللغة وصحاح العربية. إسماعيل بن حماد الجوهري. مادة: كون.

يستشهد به النحاة على زيادة كان قول الشاعر:

جيـــاد بني أبي بكـــر تســـامى   على كـــان المسـومـــة العـرابِ

وقــد ورد في شـرح المفصــل مـا نصــه (أن زيـادة. . . كــان على قسمين (أحدهما) زيادة حقيقية تزاد غير مفيدة لشيء إلا محض التوكيد ويكون وجـودها في الكلام وعدمه على سواء فلا تعمل ولا تدل على معنى، (ثانيهما) زيادة مجازية تدل على مضي ولا تعمـل؛ مثال الأول هـذا البيت يعني بـذلـك قـول الشـاعـر: جيـاد بني. . . الخ. ومثال الثاني قولهم: (وما كان أحسن عليـاً)[16]. وقد نقـل ابن عقيل عن ابن عصفور (أنها تزاد بين الشيئين المتلازمين: كالمبتدأ والخبر ونحو (زيد كان قائم) والفعل ومرفوعه نحو (لم يـوجد كـان مثلك) والصلة والموصـول نحو: (جـاء الذي كان أكرمته). ويمكن لنا أن نوضح معاني (كان) في الشكل رقم (2) الآتي:



شكل (2)

الأمثلة:

1 ـ زمانية فقط: كان خالدٌ مدرساً.

2 ـ زمانية حدثية: كان الأمر.

3 ـ مؤكدة قول الله تعالى: ﴿إنـه كان بعباده خبيراً بصيراً﴾[17].

وتنوع معنى الفعل الواحد يؤكد حقيقة لغوية قد نبه إليها علماء اللغة القدمـاء والمحدثون وهي: أن اللغة ذات مفردات وألفاظ محدودة مطلوب منها أن تعبـر عن

---

(16) شرح المفصل. لابن يعيش. ج 6، ص 98-99.

(17) سورة الإسراء، آية: 30.

أشياء غير محدودة. فألفاظ اللغة يمكن حصرها أما المعاني فلا يمكن حصرها على الإطلاق لهذا وجب على اللغة أن تكيف نفسها لتفي بغرض المتكلم ولا يمكن ذلك إلا بتحميل اللفظ الواحد أكثر من معنى إما عن طريق المجاز أو الاصطلاح أو الوضع. قال الفخر الرازي (لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ؛ لأن المعاني التي يمكن أن تعقل لا تتناهى والألفاظ متناهية لأنها مركبة من الحروف والحروف متناهية والمركب من المُتناهي متناه والمتناهي لا يضبط ما لا يتناهى)[18] وما يقصده الرازي هو أن الألفاظ محدودة أما المعاني سواء كانت مفردة أم مركبة غير محدودة. والفعل في حال التجرد يعتبر من المفردات التي يمكن حصرها، أما التركيب الفعلي فهو من قبل المركبات الإسنادية والجمل التي تستخدمها اللغة للتعبير عن معان غير متناهية، ولذلك فإن التركيب الفعلي وسيلة لغوية ذات استعمال غير متناه شأنها شأن الجمل. وقد أكد هذه الحقيقة عالم اللغة الشهير تشومسكي في مقدمة كتاب: (نظرية البنية) فهو يقول (إن اللغة ذات استعمال غير منته لوسائل منتهية)[19] أي أن مفردات اللغة يمكن حصرها وتحديدها وتستطيع اللغة من هذا العدد المحدود من الأصوات والمفردات تكوين واستعمال الجمل التي يمكن حصر استعمالاتها، فمحدودية مفردات اللغة شيء واضح وظاهر في كل اللغات والدليل على تلك المحدودية وجود المعاجم وإمكانية حصر موادها فقد ورد في مقدمة الصحاح (إن المستعمل من اللغة في عصرنا الحاضر لا يكاد يزيد عن عشرة الآف مادة وإن الصحاح يضم 40 ألف مادة والقاموس 60 ألف مادة واللسان 80 ألف مادة والتاج عشرين ومائة ألف)[20] هذه إحصائية لمواد اللغة التي يمكن أن تتكون منها المفردات وهي محدودة. ولكن لا أحد يستطيع إحصاء التراكيب والجمل لذلك فلا يوجد معجم في أي لغة يمكن بواسطته إحصاء الجمل في تلك اللغة؛ والجمل هي الوسيلة التي تستطيع بواسطتها اللغة التعبير اللامتناهي عما في الوجود، فإذا وقف إنسان وأراد الكلام فإن اللغة بواسطة النحو تمده بكل الجمل والعبارات التي

(18) المزهر في علوم اللغة وأنواعها. السيوطي. المجلد الأول. ص 191.

(19) Aspect of theory of Syntax. Noam Chomsky. The M.I.T. Press. 1965. P.V.

(20) مقدمة الصحاح. أحمد عبد الغفور عطار. دار العلم للملايين. ص 23.

يريدها حتى ولو استمر في الكلام يوماً كاملاً وهذه القوة التي تجعل الإنسان يتكلم وقتاً طويلاً بدون توقف هي المقصودة بقولنا (إن اللغة ذات استعمال غير منته) وخلاصة القول إن الفعل في حال التجرد يعتبر من قبل المفردات أما التركيب الفعلي فهو من قبل المركبات والجمل التي لا يمكن حصرها.

2 ـ بعض أنواع التركيب الفعلي:

لقد ذكرنا آنفاً بأنه من الصعب آنفاً الإحاطة بالتركيب الفعلي أو حصره إلا أن ذلك لا يمنع من إبراز أهم أصنافه لتصور الفرق بين دلالته ودلالة لفظ الفعل مجرداً من الاقتران ولفتح المجال أمام الباحثين لسبر غوره والاستفادة من تحليله في البحث اللغوي. فالتركيب الفعلي هو هيئة الفعل الزائدة عن صيغ الفعل الثلاثي أو الرباعي المجرد وذلك يتمثل في الأصناف الآتية:

(أ) اقتران الفعل بحروف الزيادة الدالة على معنى:

تقترن صيغة الفعل المجرد بحروف الزيادة ليتكون التركيب الفعلي الدال على معنى زائد عن معنى الفعل مجرداً من هذه الحروف، ولتوضيح الفرق بين دلالة الفعل مجرداً ودلالته مقترناً بحروف الزيادة الدالة على معنى نورد الفعل الآتي: (فَعَلَ) فإن هذا الفعل يدل على الزمن الماضي مع تمام الحدث فإذا اقترن بالهمزة تكون التركيب الفعلي: (افعل) وهو بالإضافة إلى دلالته على الزمن الماضي وتمام الحدث يدل على الإزالة مثل قول العرب: (أقردت البعير) أي أزلت القراد عنه.

دلالة اقتران الفعل بحروف الزيادة:

1 ـ معاني ودلالات (افعل):

(أ) التعدية والتسبب في إيقاع الحدث؛ مثل: أَذْهَبْتُ خالداً. أي جعلته ذاهباً.

أحضرت خالداً منيراً. أي جعلته حاضراً له. أعلمت سعيداً خالداً ناجحاً.

ومن ذلك قول الله تعالى: **﴿فَأَزَلَّهُما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين﴾**[21].

وقول الله تعالى: **﴿وَإِذْ فرقنا بكم البحر فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون﴾**[22].

وقول الله تعالى: **﴿وإذ ابتلى إبراهيم ربُّهُ بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينالُ عهدي الظالمين﴾**[23].

(ب) التعريض: وهو دلالة هذا التركيب على جعل ما كان مفعولاً معرضاً لأن يقع عليه الحدث نحو: أَقْتَلْتُهُ، أي عرضته للقتل. أشفيته، أي عرضته للشفاء.

(جـ) الصيرورة: الدلالة على تصيير فاعل هذا التركيب صاحب شيء نحو: أطفلت المرأة، أي صارت ذات أطفال. أصبح، وأمسى، وأفجر. أي دخل في الصبح والمساء والفجر. أنجد وصل إلى نجد وأجبل، أي وصل إلى الجبل.

قال الله تعالى: **﴿فأتبعوهم مشرقين﴾**[24].

(د) وجدان المفعول متصفاً بالحدث نحو: أنحلته. أي وجدته نحيلاً. أحمدته، أي وجدته محموداً.

(هـ) السلب: نحو: أشكيته. أي أزلت شكواه.

(و) الإعانة: نحو: أحلبت الراعي. أي أعنته على الحلب. أرعيته. أعنته في رعاية الغنم.

2 ـ معاني ودلالات (فَعَّل):

(أ) التكثير: مثل، جَوَّلت، وطَوَّفْتُ، أي اكثرت الجولان والطواف. قال

---

(21) سورة البقرة، آية: 35.

(22) سورة البقرة، آية: 49.

(23) سورة البقرة، آية: 123.

(24) سورة الشعراء، آية: 60.

الله تعالى: ﴿وغلَّقت الأبواب وقالتْ هَيتَ لك قالَ معاذ الله إنَّهُ ربي أحسن مثواي إنَّهُ لا يفلح الظالمون﴾[25].

وقال الله تعالى: ﴿فلما سمعت بمكرهن أرسلت إليهن واعتدت لهن متكئاً وآتت كل واحدة منهن سكيناً وقالت اخرج عليهن فلما رأينه أكبرنه وقَطَّعن أيديهن وقلن حاشَ لِلَّهِ ما هذا بشراً إن هذا إلا ملك كريم﴾[26].

(ب) التعدية والتسبب في إيقاع الحدث؛ مثل: فَرَّحْتُهُ، خَرَّجْتُهُ، فَهَّمْتُهُ المسألة.

قال الله تعالى: ﴿تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض﴾[27] وقال الله تعالى: ﴿فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين﴾[28].

وقال الله تعالى: ﴿وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود﴾[29].

وقال الله تعالى: ﴿ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين﴾[30].

(جـ) الدعاء: مثل: جَدَّعته وعَقَّرته، أي قلت له جدعاً لك وعقراً لك، وسقبته أي قلت له سقباً لك.

(د) السلب: مثل (قَرَّدْتُ البعير) أي أزلت القراد عنه. وجلّدته أزلت جلده، وفَزَّعته أزلت عنه الفزع. وقَذَّيت عينه أزلت القذى عنها. وقَشَّرته أزلت قشرته.

---

(25) سورة يوسف، آية: 23.

(26) سورة يوسف، آية: 31.

(27) سورة البقرة، آية: 253.

(28) سورة المائدة، آية: 30.

(29) سورة البقرة، آية: 125.

(30) سورة البقرة، آية: 286.

قال الله تعالى: **﴿حتى إذا فُزِّعَ عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير﴾**(31).

(هـ) صار ذا كَذا: قَيَّح أي صار الجرح ذا قيح، ورَّق صار ذا ورق.

(و) الصيرورة: ضَوَّأ الأضواء، وكوف الكوفة. وبصر البصرة، أي جعلها أضواء وكوفة وبصرة.

(ز) تسمية الحدث بالزمن الذي وقع فيه: هَجَّر: سار في الهاجرة. وصبح، سار في الصباح.

2 ـ الذهاب إلى المكان: كوّف أي مشى إلى الكوفة. وفوّز أي مشى إلى المفازة، وغوّر أي مشى إلى الغور.

3 ـ فاعَلَ: ومن معاني هذا التركيب:

(أ) المشاركة مثل جادلته وناقشته، وجاذبته الثوب.

قال الله تعالى: **﴿قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا فأتِنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين﴾**(32).

(ب) التكثير: مثل ضاعفت الشيء. وناعمه الله. أي أكثر نعمته.

قال الله تعالى: **﴿أولئك لم يكونوا معجزين في الأرض وما كان لهم من دون الله من أولياء يضاعف لهم العذاب ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون﴾**(33).

(جـ) التكرير أي تكرير الحدث: مثل واليت الصوم. وتابعت القراءة.

4 ـ تَفاعَلَ، ومن معاني هذا التركيب:

(أ) المشاركة نحو: تشاجر، وتناقش في المسألة، ومن ذلك قول

---

(31) سورة سبأ، آية: 23.

(32) سورة هود، آية: 32.

(33) سورة هود، آية: 20.

الحسن بن علي لمن خاصمه: سفيه لم يجد مُسافِهاً.

(ب) التكلف؛ نحو تجاهلت، وتغافلت، وتمارض فلان.

5 ـ تَفعَّل، ومن معاني هذا التركيب:

(أ) التكلف نحو: تشجع، تصبر، تجلد.

ومن ذلك قول أبي ذؤيب الهذلي:

وتجلدي للشـامتـين أُريـهم أني لـريب الدهـر لا أَتَضَعْضَعُ

(ب) الاتخاذ نحو: توسد يده أي اتخذهـا وسادة. تـردَّى الثوب. أي اتخـذه رداء ومن ذلك قول الشاعر:

تـردّى ثيـاب المـوت حمـراً فمـا دجى لهـا الليـل إلا وهي من سنـدس خضـر

(جـ) التجنب: تحرجت، تركت الحرج. وتأثمت تركت الإثم.

(د) التكرار نحو: جرعته الدواء فتجرعه. وحسيته المرق فتحساه.

قال الله تعالى: **﴿يتجرعه ولا يكاد يسيغه ويأتيه الموت من كل مكانٍ وما هو بميت ومن ورائه عذاب غليظ﴾**(34).

6 ـ انفعل؛ ومن معاني هذا التركيب التـأثُّر ذاتياً بالحدث: نحو انكسر.

قـال الله تعالى: **﴿وإذ استسقى مـوسى لقومـه فقلنا اضـرب بعصاك الحجـر فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً قد علم كل أناس مشربهم كلوا واشـربوا من رزق الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين﴾**(35).

7 ـ افتعل؛ ومن معاني هذا التركيب:

(أ) الدلالة على التأثر الذاتي بالحدث نحو: احترقت الأوراق.

---

(34) سورة إبراهيم، آية: 17.

(35) سورة البقرة، آية: 60.

قال الله تعالى : **﴿أيود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعناب تجري من تحتها الأنهار له فيها من كل الثمرات وأصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فأصابها إعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون﴾**[36].

(ب) الاتخاذ، نحو: اشتويت اللحم، أي اتخذته شواء، واحتبست هذا؛ أي اتخذته حبيساً.

(جـ) المشاركة: نحو اعتوروا ومعناه: تناوبوا. واجتوروا ومعناه تجاوروا.

(د) الاجتهاد في فعل الحدث: نحو اكتسبت.

قال الله تعالى: **﴿ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾**[37].

8 ـ استفعل، ومن معاني هذا التركيب:

(أ) السؤال والطلب نحو: استغفرت الله. واستكْتَبْتُ خالداً. قال الله تعالى: **﴿يوسف أعرض عن هذا واستغفري لذنبك إنك كنت من الخاطئين﴾**[38].

(ب) الاجتهاد والمعاناة في فعل الحديث نحو: استخرج الخبير النفط من الأرض. قال الله تعالى: **﴿وما يستوي البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج ومن كل تأكلون لحماً طرياً وتستخرجون حلية تلبسونها﴾**[39].

(جـ) التحول والانتقال نحو: استحجر الطين. أي صار حجراً. واستنوق الجمل.

(د) الاعتقاد بأن الشيء على صفة أصله نحو: استكرمته. أي اعتقدت فيه الكرم. واستعظمته، أي عددته عظيماً.

---

(36) سورة البقرة، آية: 266.
(37) سورة البقرة، آية: 217.
(38) سورة يوسف، آية: 29.
(39) سورة فاطر، آية: 12.

(هـ) الاتخاذ؛ نحو: استأجره، أي اتخذه أجيراً.

9 ـ افعوعَلَ: يدل هذا التركيب على تقوية الحدث نحو: اعشوشب المكان، أي كثر فيه العشب.

10 ـ إفعالَّ: يدل هذا التركيب على التغير في الألوان وغيرها نحو: إبياضَّ وإصفار وإخضار أي تغير للبياض وللصفرة والخضرة وكذلك إقطار النبتُ أخذ يجف، وإبهار الليل أي أظلم.

11 ـ تفعلل تدل هذه البنية على التأثر الذاتي بالحدث نحو: تدحرجت الكرة، وتبعثرت الكتب. وسنوضح في الجدول رقم (4) الآتي دلالة ومعاني التركيب الفعلي المكون من اقتران الفعل بحروف الزيادة الدالة على معنى: ـ

يوضح هذا الجدول التركيب الفعلي المتكون من اقتران صيغة الفعل بحروف الزيادة الدالة على معنى فهو مقسم إلى قسمين رئيسيين هما: ـ

1 ـ قسم اليمين ويحتوي على أنواع هيئة التركيب الفعلي وهي عشرة أنواع.

2 ـ قسم اليسار ويحتوي على ما أمكن تصنيفه من دلالات هذا التركيب، وإشارة (/) في المربعات تعني أن التركيب المعين يدل على ذلك المعنى الذي فوق الإشارة، أما الفراغ فيعني أنه لم يعثر على الدلالة أو المعنى منسوباً إلى ذلك التركيب المعين.

وبهذا الجدول يمكن الاطلاع على كل تركيب فِعْلي بسهولة وتعيين دلالته، وهنا يسهل لنا كذلك المقارنة بين أنواع التركيب الفعلي من حيث المعنى، ونفتح مجالاً واسعاً للبحث اللغوي، وذلك مثل التساؤل عن سبب الفراغات التي لم تملأ من قبل التركيب الفعلي وهل ذلك يرجع إلى قصورنا اللغوي بحيث أننا لم نَسْتَقْصِ كل معاني التركيب الفعلي أو أن هذا الفراغ طبيعي في اللغة حيث أنّ هناك أسباباً صوتية أو صرفية تمنع من اقتران بعض الصيغ الفعلية بحروف الزيادة للدلالة على ذلك المعنى.

التركيب	الفعلي	أفعل	فعّل	فاعل	تفاعل	تفعّل	انفعل	افتعل	استفعل	افعوعل	افعالّ
	التعدية	✓	✓								
دلالة التركيب الفعلي	التفريض	✓									
	الصيرورة	✓	✓								
	السلب	✓	✓								
	الاعانة	✓									
	التكثير		✓	✓							
	الدعاء		✓								
	صار ذا كذا		✓								
	الحدث زمنية		✓								
	ذهب إلى المكان		✓								
	التأثير ذاتياً						✓	✓			
	الاتخاذ							✓			
	المشاركة			✓	✓			✓			
	التكلف			✓	✓	✓					
	الاعتقاد								✓		
	التجنب					✓					
	التحول								✓		
	الطلب								✓		
	تقوية الحدث									✓	✓

جدول رقم (4)

(ب) اقتران الفعل بحروف المعاني : ـ

يتكون هذا النوع من التركيب الفعلي عند اقتران صيغة الفعل بحروف المعاني، ومعنى الفعل مجرداً في الغالب ما يكون عاماً ثم يحدد بواسطة هذه الحروف من ذلك أن صيغة الحال والاستقبال تحتمل الدلالة على زمن الحال أو زمن الاستقبال ولا تدل على المضي وتسكن عندما تقترن بها حروف المعاني فإن معناها يتغير حسب ما تقتضيه تلك الحروف وسنوضح في الجدول رقم (5) الآتي التركيب الفعلي المتكون من اقتران الفعل بحروف المعاني : ـ

جدول رقم (5)

الصيغة	دلالتها	التركيب الفعلي	محتويات التركيب	دلالة التركيب الفعلي
يكتب	الحال والاستقبال	لن يكتب	لن + يكتب	استقبال فقط.
يكتب	الحال والاستقبال	لم يكتب	لم + يكتب	ماض فقط.
يكتب	الحال والاستقبال	لما يكتب	لما + يكتب	ماض قريب من الحال.
نجح	ماض	قد نجح	قد + نجح	ماض محقق.
نجح	ماض	إن نجح	إن + نجح	شرط واستقبال.
نجح	ماض	إذا نجح	إذا + نجح	استقبال.
تنجح	الحال والاستقبال	إذن تنجح	إذن + تنجح	استقبال.
تنجح	الحال والاستقبال	كي تنجح	كي + تنجح	تعليل.
تنجح	الحال والاستقبال	سوف تنجح	سوف + تنجح	مستقبل بعيد.
تنجح	الحال والاستقبال	أن تنجح	أن + تنجح	المصدرية.
يخرج	الحال والاستقبال	ليخرج	ل + يخرج	الأمر.
يرحم	الحال والاستقبال	ليرحمنا الله	ل + يرحم	الدعاء.
تشرك	الحال والاستقبال	لا تشرك	لا + تشرك	النهي.
تجتهد	الحال والاستقبال	إن تجتهد	إن + تجتهد	الشرط.

ويدخل في هذا التركيب كل صيغة فعلية اقترنت بحرف من حروف المعاني ودلت على معنى مخالف أو زائد على معناها الأصلي.

(جـ) التركيب الفعلي المتكون من اقتران فعل بفعل آخر. يتمثل هذا النوع من التركيب الفعلي في اقتران فعل بفعل آخر للدلالة على معنى واحد لا يمكن أن

يؤدى بأحد الفعلين منفصلاً عن الآخر ومن الأمثلة على ذلك: طفق الطالب يقرأ، فإن اقتران الفعل (طفق) بالفعل يقرأ أدى إلى معنى مختلف عن معنى كل من الفعلين على انفصال، فالفعل (طفق) في هذا التركيب الفعلي يدل على بداية الحدث، والفعل (قرأ) يحدد نوع الحدث أي أن البداية كانت في القراءة وليس في الكتابة أو غيرها من الأحداث المختلفة، وفي الجدول الآتي سنوضح هذا التركيب الفعلي ومحتوياته ودلالته: ـ

الصيغة	دلالتها	التركيب الفعلي	محتوياته	دلالته
شهد	ماض	كان شهد	كان + شهد	الماضي البعيد.
يقرأ	الحال والاستقبال	أخذ يقرأ	أخذ + يقرأ	الشروع في الحدث.
يعمل	الحال والاستقبال	ما زال يعمل	ما زال + يعمل	الاستمرار في الحدث.
ينجح	الحال والاستقبال	كاد ينجح	كاد + ينجح	مقاربة وقوع الحدث.
يسافر	الحال والاستقبال	كان يسافر كل سنة	كان + يسافر	الاشارة إلى أن الحدث عادة تعودها الفاعل

الاستنتاج:

بعد تحليلنا لدلالة صيغة الفعل وتركيبه مع غيره يمكن لنا أن نستخلص النقطتين الآتيتين:

أولاً: هيئة الفعل من حيث الدلالة والمعنى يمكن تصنيفها إما إلى صيغة مجردة من الاقتران وإما إلى تركيب فعلي مكون من الفعل وما اقترن به من حروف الزيادة أو حروف المعاني أو فعل آخر.

ثانياً: دلالة ومعنى كل من صيغة الفعل وتركيبه؛ للفعل في اللغة العربية صيغتان زمنيتان هما: صيغة الفعل الماضي وتدل على زمن قبل زمن التكلم، وصيغة فعل الحال والاستقبال[40] (المضارع) وتدل على عدم تمام الحدث،

(40) الجمل. أبو القاسم عبد الرحمن الزجاجي. وزارة المعارف الجزائرية 1959 م ص (29).

وللصيغة أنواع باعتبار دلالتها على الحدث أو عدم دلالتها عليه كما أن لكل صيغة من صيغ الفعل وظيفة خاصة بها[41] كما أنه ظهر لنا من خلال هذا البحث ثلاثة أنواع من معاني ودلالات التركيب الفعلي وهي :

1 ـ اقتران الفعل بحروف الزيادة الدالة على معنى، ومن معاني هذا التركيب الدلالة على التعريض والصيرورة والتكثير والإزالة والتوجه والمشاركة والتكلف والاستعمال والاتخاذ والسؤال والطلب.

2 ـ اقتران الفعل بحروف المعاني، ومن معاني هذا التركيب تحديد دلالة الفعل وذلك بتخليصه للاستقبال أو قلبه للمضي كما هي الحال في صيغة فعل الحال والاستقبال عند اقترانها (بلن) أو (لم) ومن هذا التركيب كذلك استعمال (قد) مع الفعل الماضي للدلالة على تحقيق وقوع الحدث.

3 ـ اقتران الفعل بفعل آخر ومن معاني هذا التركيب الدلالة على قرب الحدث أو الشروع أو الاستمرار فيه كما أنه قد يشير إلى أن الحدث عادة قد تعودها الفاعل في الماضي.

= أشار الزجاجي في هذا الكتاب إلى ضرورة تسمية الفعل بفعل الحال والاستقبال بدل (المضارع) لأن المضارع معناه المشابه للاسم وليس اصطلاحاً زمنياً.

(41) لمزيد من الاطلاع على دلالة صيغة الفعل؛ انظر (التحليل الدلالي للفعل في اللغة العربية) مجلة كلية الدعوة الإسلامية. العدد السابع ص 345-1990 م.

"ال" في لغة العرب

الأستاذ سالم شليبك
كلية الدعوة الإسلامية
طرابلس

(ال) حرف مهمل يختص بالدخول على الأسماء[1] وحق هذا الاختصاص أن يكسبه العمل والتأثير في مدخوله؛ لأن الحرف إذا اختص عَمِلَ - كما يقال - إلا أن تلك قاعدة أغلبية؛ إذ قد يختص الحرف ولا يعمل: كاختصاص السين وسوف بالمضارع، وكذا قدِ، وهلّا وغيرها من الحروف التي لا تليها إلا الأفعال وليست عاملة فيها.

وهذا الحكم لِـ (ال) من جهة اللفظ، وأما من جهة المعنى فإنها نوعان مؤثرة وغير مؤثرة، وأعني بذلك التأثير المعنوي الذي هو إخراج المعرّف بها من شياع التنكير إلى حصر التعريف والتعيين.

وسأعالج في هذا البحث الموجز أقسام (ال)، وبيان الخلاف في تحديد أداة

(1) ودخولها في المضارع شاذ، ومنه قول الفرزدق:

ما أنت بالحكم الترضى حكومته ... ولا الأصيل ولا ذي الرأي والجدل

التعـريف، وذكر مـواضع المعـرفة، والمـوصـولـة، والـزائـدة، وذلـك على النحـو الآتي: ـ

أقسام ال:

تجيء ال لمعانٍ كثيرة تبعاً لاستعمالاتها واستخدامها في الأساليب العربية ونستطيع مبدئياً حصرها في ثلاثة أقسام، وكل قسم تحته أنواع.

ال المعرفة:

القسم الأول: ال المعرِّفة، كما في الرجل والكتاب، وتأثيرها في مدخـولها معنوي، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك.

والنحاة مختلفون في تحديد أداة التعريف: فالخليـل يذهب إلى أنها (أَل). والهمزة عنده همزة قطع، بدليل أنها مفتوحة، ولو كانت همزة وصـل لكسرت؛ لأن الأصـل فيها الكسـر إلا لمقتضٍ. والذي جعلهـا همزة وصـل هـو التخفيف لكثـرة الاستعمال.

وسيبـويه لا يتفق مـع الخليل في هـذه المسألـة، بل يـرى أن المعرِّف الـلام وحدها، كما يختلف معه في نوع الهمزة، فهي عنده همزة وصل اجتلبت توصلاً إلى النطق بالساكن، ولم تحرك اللام؛ لأنها لو حركت بالكسر لاشتبهت بلام الجر، ولو حركت بالفتح لاشتبهت بلام الابتداء، وتحريكها بالضم يؤدي إلى ما لا نظير له في لغة العرب.

ثم إن ال المعرِّفة أنواع:

(أ) **ال الجنسيـة**: وهي التي تخلفها كل، حقيقةً، أو مجـازاً، أو لاتخلفهـا. فـالأولى لشمول الجنس، كـالتي في قولـه تعالى: ﴿**وخلق الإنسـان ضعيفاً**﴾ فـإن المعنى: وخلق كل إنسان ضعيفاً. والثانيـة لشمول خصـائص الجنس مبالغـة، كأن يقال: أنت الرجل شجاعة.

إذ لو قيل: أنت كل رجل شجاعة لصح على سبيل المجاز.

والثالثة تكون لبيان الحقيقة والماهية، كالتي في قوله تعالى: **﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾** أي: من حقيقة الماء المعروف.

(ب) ال العهدية وتجيء لثلاثة معانٍ:

1 ـ العهد الذكري، وهي التي يتقدم لمصحوبها ذكر، كالتي في قوله تعالى: **﴿كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول﴾** وفائدتها التنبيه على أن الرسول الثاني هو الأول، فلو ذكر بغير ال لتوهم أنه غيره.

2 ـ العهد العلمي: وهي التي يتقدم لمصحوبها علم، كالتي في قوله تعالى: **﴿إذ هما في الغار﴾ ﴿بالواد المقدس﴾** لأن ذلك معلوم عندهم.

3 ـ العهد الحضوري: كأن يكون مصحوبها حاضراً كالتي في قوله تعالى: **﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾** أي: اليوم الحاضر، وهو يوم عرفة.

ومن أحكام هذه اللام أنها تدغم في أربعة عشر حرفاً من حروف الهجاء، وهي المسماة بالحروف الشمسية، كالثواب، والدهر، والرمح، والصبر، الخ.. وفي لغة حمير تبدل لام التعريف ميماً، وعلى لغتهم جاء قول الشاعر:

ينصرني منك غير معتذر يرمي ورائي بامسهم وامسلمه

يريد: بالسهم والسلمة.

وفي الحديث: (ليس من امبر امصيام في امسفر) أي: ليس من البر الصيام في السفر، بإبدال اللام ميماً في الكلمات الثلاث.

ال الموصلة:

القسم الثاني: ـ ال الموصولة، وهي الداخلة على وصف كاسم الفاعل

واسم المفعول، والصفة المشبهة على خلاف بين العلماء فيها(2).

فمن ورودها في اسم الفاعل قول جرير:

الضـاربون الكبش يبـرق بيضـه   ضـربا يـطيح لـه بنان المفصـل
والخـالــطون غنيهم بفقيــرهم   والمنعمون على الضعيف المرمل

فال في الضاربون والخالـطون والمنعمون اسم مـوصول، والـوصف صلته إذ المعنى: الذين ضربوا وخالطوا وأنعموا.

ومن ورودها في اسم المفعول قوله تعالى: ﴿والمحصنات من النساء﴾.

وقـولـه تعـالى: ﴿والسقف المـرفـوع والبحـر المسجـور﴾ بمعنى الـلاتي أحصن، والسقف الذي رفع. ومثالها في الصفة المشبهة: الحسن الوجه، والطاهر القلب. والمازني يرى أن ال في اسمي الفاعل والمفعول موصول حرفي، وزعم أبو الحسن الأخفش: أنها حرف تعريف فيهما.

ال الزائدة:

القسم الثالث: ـ ال الزائدة، وهي نوعان: لازمة، وغير لازمة.

فالأولى كالتي في الاسم الموصول: الذي وفروعه، وإنما حكم بزيادتهـا لأن تعريف الموصول بالصلة، لا بها على الراجح من أقوال العلماء.

ولزمت زيادتها في الآن أيضاً، وهو اسم للزمان الحـاضر، وبنـاؤه على الفتح لتضمنـه معنى لام التعريف، وال فيـه زائدة، وهـذا في نظري غـريب، فال مقـدرة معرفة، وال ظاهرة زائدة.

ومنهـا ال الداخلة على بعض الأعـلام، كالسمـوأل علم لرجـل من اليهـود، واليسـع علم على نبي عليـه الصـلاة والسـلام، والــلات والعـزى: علمين مؤنثين

(2) قال ابن هشام: ال على ثلاثة أوجه: أحدهما أن تكون اسماً موصولاً بمعنى الذي وفروعه وهي الداخلة على أسماء الفاعلين والمفعولين، قيل: والصفات المشبهة وليس بشيء لأن الصفة المشبهة للثبوت فلا تؤول بالفعل. المغني بحاشية الأمير ج 1: 47.

لصنمين. ولما كان تعريف هذه الأسماء بالعلمية اعتبرت ال فيها زائدة؛ لأن لا يجتمع تعريفان على معرَّف واحد.

والثانية، أي: التي لا تلزم. وهي إما أن تكون عارضة خاصة بالضرورة الشعرية مثل الداخلة على التمييز، وعلى بعض الأعلام، واستدل على زيادتها في التمييز بقول الشاعر:

رأيتك لما أن عرفت وجوهنا صددت وطبت النفس يا قيس عن عمرو

فالنفس تمييز وال فيه زائدة، وهذا مذهب بصري، والكوفيون يجيزون تعريف التمييز، فال فيه للتعريف.

ومن دخولها ضرورة في بعض الأعلام قول آخر:

ولقد جنيتك اكمؤا وعساقلاً ولقد نهيتك عن بنات الأوبر

فبنات أوبر علم على ضرب من الكماة، والمُبرِّد يرى أن بنات أوبر ليس بعلم، فهو نكرة وال فيه معرِّفة.

ومن هذا القبيل ما زيد في النثر كقولهم: ادخلوا الأول فالأول: فال فيهما زائدة، لأن الحال واجبة التنكير، خلافاً ليونس والبغداديين.

وزيدت ال في الأعلام المنقولة من الصفة، كالحسن، والمتوكل، والمنصور أو المصدر كالفضل، أو اسم عين كالنعمان؛ فإنه في الأصل اسم للدم، وقد حكم بزيادة ال في مثل هذه الأعلام؛ لأنها بعد التَّسْمِيَة بها صار تعريفها بالعلمية.

وإذا كانت ال هذه زائدة، فهل يصح حذفها واثباتها على حد سواء؟ فيقال: حسن والحسن، ومنصور والمنصور، ومتوكل والمتوكل الخ..

والجواب عن ذلك، أن ال في هذه الأعلام قد يؤتى بها لغرض، وهو الدلالة على الالتفات إلى ما نقلت عنه من صفة أو غيرها، فإذا لوحظ هذا المعنى فإنها لا تحذف، لأنه بها يستفاد، وإن لم يلمح إليه فلا يؤتى بها.

وتزاد ال في بعض الأعلام للغلبة، كالتي في المدينة، والكتاب، والأعشى،

فإن حق لفظ المدينة أن يصدق كل مدينة، ولكن غلبت المدينة على مدينة رسول الله ﷺ وحق الكتاب أن يستعمل في كل كتاب إلا أنه غلبَ على كتاب سيبويه، والأصل في الأعشى الذي لا يبصر ليلاً، ثم غلب على أعشى بَكْر الشاعر المعروف.

مراجع البحث

1 ـ التصريح على التوضيح/ الشيخ خالد الأزهري / ط. عيسى الحلبي.

2 ـ جواهر الأدب في معرفة كلام العرب / منسوب إلى علاء الدين الإربلي، تقديم السيد محمد مهدي الموسوي.

3 ـ رصف المباني في حروف المعاني / المالقي / تحقيق محمد الخراط.

4 ـ كتاب الأزهية في علم الحروف / الهروي / تحقيق عبد المعين الملوحي.

5 ـ معاني الحروف / الرماني / تحقيق د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي.

6 ـ مغني اللبيب بحاشية الأمير / ابن هشام / ط. عيسى الحلبي.

الشماليون "الفايكنج" من سكان اسكندناوة

المصادر العربية أقدم المصادر وأوثقها عن تاريخهم

الدكتور أميرة توفيق الطيبي

جامعة ناصر

الشماليون: موطنهم وهجراتهم

تُعرف فترة التاريخ الأوروبي ما بين سنتيْ 800 و 1000 للميلاد بعصر الشماليين أو الفايكنج (Norsemen/Viking)، وهم سكان اسكندناوة (السويد والنرويج والدانمارك) الذين دأبوا آنذاك على الإغارة على سواحل أوروبا الشمالية والغربية والجزر القريبة منها. وعلى روسيا، بقصد النهب والسلب بادىء الأمر، ثم التجارة والاستقرار، بل انهم اكتشفوا بقاعاً جديدة واستوطنوها كجزيرتيْ أيسلاند وجرينلاند. أما تسميتهم بالشماليين فنسبةً إلى الجهة التي قدموا منها وهي شمال اوروبا، إذ لم يُعرفْ شيءٌ عنهم. واما التسمية فايكنج فنسبة إلى Vik بمعني الفيورد أو الخليج، إذ كانوا، يكْمنون في مثل هذه الخلجان المنتشرة على ساحل النرويج للانقضاض على المراكب المارَّة بها[1]. وقد عرفهم المسلمون في

(1) = Bronsted, J. **The Viking,** Penguin 1971, P.36

المغرب والمشرق بعد إغارتهم أكثرَ من مرة على سـواحل الأنـدلس، وعلى أراضي المسلمين في أذربيجانٍ وجنوب بحر قزوين (خزرٍ)، فعُرفـوا عند الأنـدلسيين باسم المجـوس والمجوس الأردمـانيين، لأنهم كانـوا وثنيين يحرقـون موتـاهم، فحَسِبهم أهـلُ الأندلس كمجـوس الفرس قبـل الإسلام من أتبـاع زردشت. يقول ابنُ سعيـد المغربي أنهم باقون على التمجُّس وعبادة النار، ولا يَرون أعظمَ منها منفعـة[2]. أما الشماليون القادمون من بلاد السويـد عبر روسيـا، فقد عُـرفوا في المصـادر العربيـة المشـرقية بـاسم الروس أو الـروسية، وهي مشتقـة من كلمة routsi الفنلنـديـة التي أطلقها الفنلنديون على أهل السويد ومعناها «أصحاب المجاذيف».

وقـد عزا المؤرخـون خروجَ الشمـاليين من أوطانهم لازديـاد السكان، وضيق الرقعة الزراعية، والحروب والفتن الداخليـة، وهبوط شـديد في درجـة الحرارة في القرن التاسـع الميلادي بعـد ارتفاعهـا في القرن الثـامن، فضلاً عن حب المغـامرة والنهب والسلب، حتى إن كلمة viking باللغة الانكليزية القديمة كانت مـرادفةً لمن يقوم بأعمال القرصنة[3].

أما الفرعُ الشرقيُّ من الشماليين القادمين من السويد إلى روسيا، فكان أفراده يزاولون منذ البداية التجارةَ عبر انهار روسيا مع تجار المسلمين، وبخاصة وادي نهر الفـولجا. وقـد تمَّ العثورُ خـلال القرنين المـاضيين على كميات هـائلة من الدراهم العربية في خبيئاتٍ في أكثر من الف موضعٍ معظمها في جزر بحر البلطيق، وشـرق بلاد السويد، وقرب ضفـاف الأنهار في روسيـا. ففي جزيـرة جوتـلاند «قلب عـالم الفـايكنج» في بحـر البلطيق ـ قرب سـاحل السـويـد الشـرقي ـ عُثـر على اكثـر من خمسين ألف درهم عربي[4]. ان الفايكنج كانـوا يقدِّرون الفضـةَ ويسعَوْن جـاهدين

= Sawyer, P.H., **The Age of the Vikings,** London 1975, P. 56.

(2) ابن سعيد المعربي، علي: كتاب الجغرافيا، بيروت 1970، ص 202.

(3) Jones, K. **A History of the Vikings,** Oxford U.P.1973, P. 196

Proctor, G.L., **The Vikings,** Longman 1984, PP. 1.4.

(4) Magnusson, M., **Vikings,** London 1980, P. 92.

لاقتنائها، وكانوا يخبئونها، أو يتزينون بها، ويستعملونها في مبادلاتهم، ويدفنونها في قبورهم. وكان تجارُ المسلمين يشترون منهم ـ بالدراهم الفراءَ والجلودَ والعنبر والرقيقَ الصقالبةَ الذين كان الفايكنج يحصلون عليهم عن طريق الإغارة في شرق أوروبا.

أما الشماليون القادمون من النرويج والدانمارك، فقد ركّزوا غاراتِهم على الجزر البريطانية، وشمال فرنسا وغربيها، وكانوا يقومون بادىء الأمر بغارات سريعة خاطفة للنهب والسلب، ثم يعودون إلى قواعدهم عند مصبات الأنهار. وكانت الأديرةُ والكنائسُ الهدفَ الأولَ لغاراتهم، لِمَا كانت تحويه من كنوز وذخائر، وأحدثت غاراتُهم الرعبَ والفزعَ في قلوب الناس، حتى إنهم في ابتهالاتهم أضافوا عبارةً جديدةً: «من بلاءِ الشماليين، نجّنا يا ربُّ»[4].

وقد اكتشف الشماليون القادمون من النرويج جزيرة ايسلاند واستوطنوها منذ عام 874 م، وجزيرة جزينلاند منذ عام 985 م، ووصل أحدهم ـ ليف إريكسون ـ إلى الطرف الشمالي من القارة الأمريكية في حدود عام 1000 م، فكان اكتشافهم لأمريكا قبل كريستوفر كولمبس بخمسة قرون.

كان الشماليون وثنيين بادىء الأمر يعبدون عدة آلهة، في مقدمتها Frey إله الخصب (بقي اسمُه في اسم يوم الجمعة Friday) و Thor إله القوة (بقي اسمُه في اسم يوم الخميس Thursday).

وقد عرف الشماليون الكتابةَ والحروف، وكانوا يحفرون كتاباتهم في ألواح من الخشب أو نُصب من الحجر يسجّلون بها اسماءهم ووقائعهم، وتُعرف حروفهم بالحروف الرونية runes. وقد أشار إلى كتابتهم هذه ابنُ النديم اذ قال: «قال لي من أثق بحكايته إن بعضَ ملوك جبل القبق أرسله إلى ملك الروسية [الشماليين من السويد] وزعم ان لهم كتابةً على الخشب حَفْراً، وأخرج إليَّ قطعةَ خشب بياض عليها نقوش، لا أدري أهي كلماتٌ أم حروفٌ مفردات»[5].

(5) ابن النديم، محمد بن إسحاق: الفهرست، بيروت 1978، ص 79-80.

وفي المصـادر العربيـة اشاراتٌ عـديدةٌ إلى الشمـاليين تُشيد بجـرأتهم وشدة بأسهم في القتال. فـابن القوطيـة يقول إن أهـل اشبيلية عجـزوا عن «مقارعـة القوم لشـدة شـوكتهم»[6]. ويتحـدث ابنُ حيـان القـرطبي عن «هـذا العـدوِّ المـرهـوب جانبه»[7]. أما ابنُ سعيد المغربي فيقول إن المجوس «كانت لهم شـدة وبأس وَجَلَدٌ على ركوب البحر. وكانوا إذا خرجوا تخلَّى أمامهم أهلُ السواحل يفرُّون منها مخافةً منهم. . . وكانوا يغلبون كلَّ من لَقُوه في البحر ويَسْبونهم ويأسرونهم»[8].

مصادر تاريخهم

لدينا مصادرُ كتابيةٌ من البلاد التي تعـرَّضتْ لغارات الشمـاليين، وهي بأقـلام الـرهبان أو الكتَبـة في بلاطـات الملوك في انكلترا وفـرنسـا وإرلنـدة، إلا أن هؤلاء الـرهبانَ والكتبةَ متحاملون أشـدَّ التحـامـل على الشمـاليين لقيـامهم بنهب وحـرق أديرتهم وكنائسهم، ولذلك فإنه لا يُعتمد على أقوالهم.

وهنالك قصائدُ شعراء الشماليين ومـلاحمُهم Sagns، وهي تمجِّد أعمـالَهُم، وكان لها منزلة كبيرة بينهم، وقد بقيت لأنها ـ كالمعلَّقات عند العرب قبل الإسـلام ـ كانت تُحفظ غَيْباً وتُنشد شفوياً في المحافل، ثم دُوِّنت فيما بعد[9].

وتوفَّرتْ للباحثين معلوماتٌ كثيرةٌ عن الشماليين من القوانين المدوَّنة القديمـة في النرويج والسويد والدانمارك، وقد كُتبتْ هذه القوانينُ بُعيْدَ فترة الشماليين[10].

وقـد تم التوصـلُ في السنـوات الأخيـرة إلى معلومـات كثيـرة عن الشمـاليين

---

(6) ابن القوطية، أبو بكر: تاريخ افتتاح الأندلس، بيروت 1957، ص 85.

(7) ابن حيان، أبو مروان حيان: المقتبس في أخبار بلد الأندلس، بيروت 1965، 7 ص 24.

(8) ابن سعيد المغربي انظر (أخبار أمم المجوس)، نصوص عربية جمعها الكسندر سيبل، اوسلو 1928، ص 11.

(9) Proctor, P. 100

(10) نفسه، ص 102.

بفضـل الحفريـات والاكتشافـات الأثـريـة، كتلك الجـاريـة منـذ سنـوات في دبلن بارلندة، ومـدينة يـورك بشمال انكلتـرا، وهي تدل على انهم كـانوا فنيِّين وحِـرْفيِّين مهَرة. كما ان وفـرةَ الدراهم العـربية التي عُثـر عليها في بلدان اسكنـدناوه وروسيـا وبعض الجزر القريبة من سواحل اسكتلندا تدل على انهم زاولوا التجارةَ على نطاق واسع. لذلـك، فإن البـاحثين أخذوا يـردِّدون في السنوات الأخيـرة عبارةَ «Traders not raiders» (تجـار لا مُغيرين نهَّـابين) في وصف الشماليين. كمـا تم العثورُ على بعض سفن الشماليين، وأشهرها سفينة جوكستاد Gokstad التي عُثـر عليها مـطمورةً قرب أوسلو، وهي تبيِّن تطورَ بناء المراكب عندهم.

إلا أن المصـادرَ العربيـةَ أقدمُ المصـادر الكتابيـة وأوفاهـا وأوثقُها عن تـاريخ الشماليين المبكِّر، ولذلك فقد حرص الباحثون من بلدان اسكندناوة على تـرجمتها إلى لغـاتهم باعتبـارها أقـدمَ المصادر المكتـوبـة عن تـاريخهم في بـدايـة القـرون الوسطى. فـالمستشرقُ النـرويجيُّ الكسندر سيبـل Seippel عمل منذ عام 1896 على جمع كافة النصوص العربية المتعلقة بالشماليين - وترجمتها إلى اللاتينية - في كتابٍ بعنوان (أخبار أمم المجوس) طُبع في مدينة اوسلو عام 1928.

ان اقدم مصدريْن عـربيَّيْن عن الشماليين الـروايةُ الخـاصةُ بسفـارة الأندلسي يحيى الغزال إلى بلاط ملك الشماليين النرويـج بارلنـدة، ورحلةُ أحمد بن فضـلان إلى بلاد البلغار شرقي موسكو، وما أورده فيها عن التجار الروسية من بلاد السويد.

سفارة يحيى الغزال (845م)

منـذ اواخر القـرن الثامن الميـلادي دأب الفايكنـج من اسكندنـاوه على شنِّ الغارات الخاطفة بحراً على الجزر البريطانية وارلندة وشمال فـرنسا وغـربيها، كمـا أغـارت جمـاعـةٌ منهم عـام 229 هـ/ 4-845 م على غـرب الأنـدلس - حيث عُـرفـوا بـالمجوس وبـالمجـوس الأُردمانيين كمـا تقـدَّم - على عهـد أميـر قـرطبـة الأمـوي عبد الرحمن الثاني (الأوسط)، وتمكَّن المغيرون من احتلال إشبيلية ذاتها (14 محرم

240 هـ/ 1 اكتوبر 844م) لمدة ستة أسابيع، والعَيْث فيها وفي أحوازها، إلى أن أوقعتْ بهم قواتُ الأمير هزيمةً في معركة طَلْياطة Talyata ـ حيث يقع مطارُ اشبيلية اليوم ـ وأجبرتهم على الجلاء عن الأندلس والعودة من حيث أتَوْا. يقول ابنُ عِذاري: «كانت الوقعةُ عليهم بقرية طلْياطة... قُتل فيها منهم خلق كثير، وأُحرق من مراكبهم ثلاثون مركباً، وعُلِّق من المجوس باشبيلية عدد كثير، ورُفع منهم في جذوع النخل التي كانت بها... وكتب الأميرُ عبد الرحمن إلى من بطنجة من صنهاجة يُعلمهم بما كان من صنع الله في المجوس... وبعَثَ إليهم برأس أميرهم، وبمائتي رأسٍ من أنجادهم»[11].

وعلى أثر هزيمة المجوس في طَلْياطة، وفَدَ على قرطبة رسولُ ملك المجوس يطلب من الأمير السلمَ والمصالحة، وردَّ الأميرُ عبد الرحمن بإيفاد سفارة إلى بلاط ملك المجوس على رأسها الشاعرُ الأندلسيُّ المعروف يحيى بن الحَكم البكري الجيَّاني ـ وقد شارف الخمسين، وكان يُلقب، لوسامته، بالغزال ـ وصُحبتُه يحيى ابن حبيب.

إن أوفى ما وصلَنا في المصادر العربية عن سفارة يحيى الغزال إلى بلاط المجوس هو ما أورده ابنُ دِحْية (ت القاهرة سنة 633 هـ/ 1235 م) في كتابه (المُطرب من أشعار أهل المغرب). يذكر ابنُ دحية أنه «لما وفَد على السلطان عبد الرحمن رسلُ ملك المجوس تطلب الصلحَ بعد خروجهم من إشبيلية، رأى أن يراجعَهم بقبول ذلك، فأمر الغزالَ ان يمشي في رسالة مع رسُل ملكهم لِمَا كان عليه الغزالُ من حدَّة الخاطر، وبديهة الرأي، وحسن الجواب والنجدة والإقدام، والدخول والخروج من كل باب»[12]. ويضيف ابنُ دحية بان الغزال وصل إلى

---

(11) ابن عذارى، أبو العباس: البيان المُغرب في أخبار الأندلس والمغرب، بيروت 1980، الجزء الثاني، ص 88.

(12) ابن دحية، عمر: المطرب من اشعار أهل المغرب، القاهرة 1954، ص 138-139.

مستقرِّ الملك» في جزيرة عظيمة في البحر المحيط [الأطلسي] فيها مياهٌ مطَّردة وجنَّات، وفيها من المجوس ما لا يُحصى عددُهم»[13].

ويمضي ابنُ دحية في روايته فيقول: «فأمر لهم الملكُ بمنزلٍ حسنٍ من منازلهم. . . واحتفل المجوسُ لرؤيتهم. فرأوا العجبَ العجيبَ من أشكالهم وأزيائهم. . . واستدعاهم بعد يومين إلى رؤيته، فاشترط الغزالُ عليه إلا يسجدَ له ولا يخرجهما عن شيء من سُنَّتهما، فأجابهما إلى ذلك»[14].

ولما سمعتْ امرأةُ ملك المجوس ـ واسمها نود في رواية ابن دحية ـ بذكر الغزال، وجَّهتْ إليه لتراه. وكان يحدِّثها بسير المسلمين وأخبارهم وبلادهم وبمن يجاورهم من الأمم. ولما حُذِّر الغزال من تردده على الملكة أغبَّ زيارتَها، فاستدعته مستسفرةً، فقال لها ما حُذِّر منه. «فضحكتْ، وقالت له: ليس في ديننا نحن هذا، ولا عندنا غَيْرةٌ، ولا نساؤنا مع رجالنا إلا باختيارهن، تقيم المرأةُ معه ما أحبَّت، وتفارقه إذا كرهتْ»[15].

«وللغزال معهم مجالس مذكورة، ومقاومُ مشهورة، في بعضها جادل علماءَهم فبكَّتهم، وفي بعضها ناضل شجعانَهم فأثبتهم»[16].

إن سفارةَ الغزال أولُ سفارة إسلامية ـ فيما نعلم ـ توفد إلى أهل الشمال، وقد تباينتْ آراءُ الباحثين في تحديد البلد الذي قصده السفيرُ الأندلسي: أهو مَقَرُّ الفايكنج في بلاد الدانمارك، وملكهم هوريك Horik، أم هو مقرُّ الفايكنج

(13) نفسه، ص 140. وينقل القزويني عن أحمد بن عمر بن أنس العُذري ـ من أعلام الجغرافيين الأندلسيين في القرن الخامس الهجري ـ قوله عن جزيرة إرلندة أنه «ليس للمجوس قاعدة إلا هذه الجزيرة» ـ القزويني، زكرياء: آثار البلاد وأخبار العباد، بيروت 1979، ص 577.

(14) ابن دحية، ص 141

(15) نفسه، ص 143.

(16) نفسه، ص 142.

النرويجيين الذين غَزَوْا جزيرة ارلندة واستقروا فيها، وملكهم تُرجيس[17]. بل ان المستشرقَ الفرنسيَّ ليفي - بروفنسال يرى ان الزيارةَ كانت عام 840م إلى القسطنطينية عاصمةِ الروم البيزنطيين رداً على سفارة قدمتْ إلى قرطبة موفدةً من قِبَل الامبراطور البيزنطي ثيوفيل عام 839م[18]. أجلْ، ان الغزالَ كان قد توجَّه إلى القسطنطينية عام 840م رسولاً للأمير عبد الرحمن الثاني رداً على سفارة ثيوفيل، إلا ان تلك السفارةَ كانت سفارتَه الأولى، أما سفارتُه الثانية عام 845م فكانت إلى بلاط ملك المجوس في جزيرة ارلندة بعد شنِّهم الغارات على سواحل غرب الأندلس عام 844 م من قواعدهم في جزيرة ارلندة عن طريق خليج بِسْكاي.

كانت جزيرةُ ارلندة قد تعرَّضتْ منذ مطلع القرن التاسع الميلادي لغارات عنيفة مدمِّرة من جانب الفايكنج القادمين من بلاد النرويج، وفي حدود عام 839م كان زعيمهم تُرجيس Turgeis قد احتلَّ النصفَ الشماليَّ من الجزيرة، واتخذ لنفسه قاعدةً في لوخ ري Loch ri في وسط الجزيرة على أعالي نهر شانون، بينما استقرَّتْ زوجته أُوتا/أُوتار Ota/Ottar إلى الجنوب قليلاً في بلدة كلونماكنويس Clonmacnois، حيث كانت توجد كنيسةٌ معظَّمةٌ لدى الإرلنديين، ومن على مذبح الكنيسة كانت الملكة أُوتا تعطي اجاباتِها الخاصةَ بالتكهُّن بأحداث المستقبل[19]. ويبدو ان الغزال كان يتردَّد على الملكة أُوتا في هذا المكان الذي كانت تقيم فيه.

لا تذكر المصادرُ الإسكندناويةُ والإرلنديةُ من منتصف القرن التاسع الميلادي شيئاً عن وصول سفارة من قرطبة إلى بلاط ملك الفايكنج. والمصدرُ الرئيسيُّ عن تُرجيس - وفيه إشارة واحدة إلى زوجته أُوتا/ أُوتار - هو كتاب (حرب جَيْدهيل

---

(17) Jones, P. 214

(18) Lévi -Proverçal, E., **Histoire De L'Espagne Musulmnne,** Paris-Leiden 1950, Vol.I, PP. 252-254.

(19) Allen, W.E.D., **The Poet and the Space-Wife** London 1960, PP. 32,46

Gaedhill ضد الأجانب)، الذي أَلَّفه صاحبُه بعد قرن ونصف القرن من فترة حكم تُرجيس[20].

إن روايةَ الغزال عن البلاد التي وصل إليها روايةٌ مقتضبةٌ، ولكنها مليئةٌ بالمعلومات. فالتفاصيل التي يوردها ابنُ دحية تعكس نمطَ حياة امرأة الفايكنج كما نجدها في ملاحمهم Sagas، وكما أكدَّتْها الحفريات. إن مشاركةَ الغزال في المناظرات والمبارزات أيضاً مما تتميَّز به حياتُهم الاجتماعية. كان رؤساؤهم مولعين بالمناظرات ورواية الحكايات والأحاجي. ولعلَّ تُرجيس شجَّع على عقد مثل هذه المناظرات بين عالمٍ مسلمٍ بارزٍ كالغزال وبين الشعراء ورجال الدين الارلنديين[21].

ويتضح من الإشارة المقتضبة في المصادر الإرلندية إلى الملكة أُوتا بأنَّ الملكةَ كانت تمارس الكهانةَ والعَرافة. ان الزوجاتِ العرَّافاتِ انتشرن بين الإسكندناويين على مختلف الأصعدة الاجتماعية، وكثيرٌ منهنَّ كنَّ من أصلٍ فنلندي، واشتهرن بممارسة أعمال السحر والكهانة، وكان الملوك والرؤساء يرغبون في الزواج من أمثالهنَّ[22].

إن حديثَ الملكة أُوتا مع السفير يحيى الغزال عن وضع المرأة في مجتمع الفايكنج وحريتها في اختيار زوجها، وفي بقائها معه أو تركه ان شاءت يتفق مع الوضع الذي كان يسود في مجتمع الشماليين آنذاك، وبخاصة الطبقة الأرستقراطية من نسائهم، ومع نمط حياتهن، وتؤكده المصادرُ الأخرى[23]. ولعلَّ ترددَ الغزال

---

(20) نفسه، ص 17.

(21) نفسه، ص 45.

(22) نفسه، ص 47.

(23) نفسه، ص 46-48.

ومثل ذلك ذكره إبراهيم بن يعقوب الطُرطوشي الذي أوفده خليفةُ قرطبة الحكم المستنصر سنة 965م إلى الامبراطور الالماني أتوا الأول، فقد حكى في معرض حديثه عن إمارة شلشويق بشمال المانيا=

على الملكة، وأحاديثه الطريفةَ معها ـ كما يرويها ابنُ دحية ـ حدث اثناء غياب زوجها تُرجيس في حملة قادها عَبْر نهر السين ضد باريس (مارس 845م).

استغرقت سفارةُ الغزال عشرين شهراً، وكانت بـدايتُها من ميناء شِلْب بغرب الأندلس في أواخر شهر ديسمبر 844 م، أو اوائل شهر يناير 845م.

إن السفـارةَ التي يوفـدها اميـرُ قرطبـة الأموي عبـدُ الرحمن الثـاني إلى ملك الفايكنج كانت تستهدف أغراضاً سياسيةً واقتصادية. فلعـلَّ الأمير أراد كسبَ حليفٍ لـه في حروبـه مع ملك فـرنسا آنـذاك شارل الأصلع. ففي العقـد الأول من القـرن التاسع الميلادي استولى الفرنجةُ على برشلونة من أيدي المسلمين، وقامت حروب بين الجانبين للسيطرة على قطلونية. ان ضعفَ مملكة الفرنجـة بعد عـام 841م أتاح الفرصةَ أمام المسلمين لغزو جنوب فرنسا حتى مشارف أربـونة سنـة 843م، أي قبل سنة من وقوع غارة المجوس على اشبيلية. ولعلَّ الأميـرَ عبد الـرحمن أراد التحالفَ مع ملك المجوس ضد الفرنجـة. ولكن الأكثرَ احتمـالاً هو أن الأميـر كانت تحـدوه إلى إيفـاد السفارة دوافـع تجاريـة، وهي الحصولُ عن طـريق الفايكنـج على الفِراء والرقيق[24]. كما أن الإشارةَ في رواية ابن دحيـة إلى وجود متـرجمين في بلاط ملك الفايكنج تولَّوْا الترجمةَ ما بين الملك والسفير دليلٌ على وجود عـلاقات تجـارية بين البلدين.

رحلة ابن فضلان (921-922م)

كان ملكُ البلغار ـ وكـانوا يقـطنون شـرقيَّ موسكـو في الحوض الأعلى لنهـر الفولجا ـ قد اعتنق وقومُه الدينَ الإسلاميَّ في مطلع القرن الرابع الهجري / العـاشر

= «ان الطلاقَ عندهم إلى النساء، والمرأة تطلِّق نفسها متى شاءت» ـ القزويني: آثار البلاد، ص 601.

(24) Jones, P. 206. Allen. P. 12

Logan, F.D., **The Vikings in History**, London 1983, P. 125.

الميلادي في عهد الخليفة العباسي المقتدر بالله[25]، فأرسل إلى بغداد رسولاً يسأل الخليفةَ العباسيَّ أن يُنفذ من يعلِّمهم الصلواتِ والشرائع، وإن يُعينَه على اعدائه من ملوك الخَزر ـ في الحوض الأدنى لنهر الفولجا ـ وهم من اليهود الذين كانوا يعتدون على قومه ويفرضون عليهم الضرائب[26]. فأرسل الخليفةُ العباسيُّ وفداً ضمَّ أحمدَ بن فضلان توجَّه من بغداد في 11 صفر 309 هـ/ 21 يونيو 921م، ووصل بعد نحو عامٍ إلى بلاط ملك البلغار، ماراً ببخارى، وخوارزم، وبلاد الأتراك الغُز والبشناق. فأُتيحت بذلك لابن فضلان فرصةٌ فريدةٌ لكي يشاهدَ بنفسه عن كَثب تجارَ الفايكنج من السويد ـ ويسمِّيهم الروسية ـ الوافدين إلى بلاد البلغار لتبادلُ السلع مع تجار المسلمين. ولم يعلم الأوروبيون بأخبار رحلة ابن فضلان حتى عام 1823 حينما نُشر ما اقتبسه منها ياقوتُ الحموي في (معجم البلدان) تحت مادة «بلغار».

إن رسالةَ ابن فضلان في وصف رحلته تُعدُّ مصدراً أساسياً قيِّماً للباحثين في تاريخ الفرع الشرقي من الفايكنج، وموطنهم بلاد السويد، إذ هي روايةُ شاهد عِيانٍ للقوم الذين لم يصلْنا سوى النزر اليسير من أخبارهم عن طريق حكاياتهم وأساطيرهم التي ضمَّنوها ملاحمَهم الشعريةَ المعروفة باسم Sngas.

وفي الرسالة يتحدَّث ابنُ فضلان عن هيئات هؤلاء الفايكنج وأزيائهم، وأسلحتهم، وديانتهم، وأعرافهم التجارية فيقول: «ورأيتُ الروسيةَ [الفايكنج من السويد] وقد وافَوْا في تجاراتهم ونزلوا على نهر إتل [الفولجا]، فلم أرَ أتمَّ أبداناً منهم كأنهم النخل، شُقْرٌ حُمْر. يلبس الرجلُ منهم كساءً يشتمل به على أحد شِقَّيه، ويُخرج إحدى يديْه منه، ومع كل واحد منهم فأس وسيف وسكين لا يفارقه. . . وهم مستهترون بالنبيذ، يشربون ليلاً نهاراً»[27]. ويتحدث ابنُ فضلان

---

(25) المسعودي، علي: مروج الذهب، الجزء الأول، القاهرة 1964، ص 181. ابن حوقل، محمد: صورة الأرض، بيروت (دون تاريخ)، ص 335.

(26) كان تَهَوُّدِ ملك الخزر في خلافة هارون الرشيد، وقد «انضاف إليه خلقٌ من اليهود وردوا إليه من سائر أمصار المسلمين ومن بلاد الروم» ـ مروج الذهب، 1/ ص 178 ومن هؤلاء الخزر المتهوِّدين ينحدر كافةُ يهود اوروبا المعروفين بالاشكنازي، وهم لا يمتُّون بأية صلةٍ للشعوب الساميَّة.

(27) ابن فضلان، أحمد: رسالة ابن فضلان، تحقيق سامي الدَّهان، دمشق 1977، ص 175، 181.

عن نسـائهم فيقول: «وفي أعنـاقهنَّ أطواقٌ من ذهب وفضـة، فإن الـرجـلَ إذا ملك عشرة آلاف درهم، صاغ لامرأته طوقاً، وإن ملكَ عشرين ألفاً، صـاغ لها طـوقين، وكذلك كل عشرة آلاف يزدادها، يزداد طوقاً لامرأتـه. فربمـا كان في عنق الـواحدة منهنَّ الأطواقُ الكثيرة»(28).

وكان هؤلاء الفايكنج عند قدومهم من بلدهم يُرسون سفنَهم بإتـل [الفولجـا] ويبنون على شاطئه بيوتاً كباراً من الخشب.

كان الفايكنج وثنيين يعبدون الأصنـامَ ويتوسَّلون إليهـا لقضاء حاجاتهم، وعن ذلك يحدِّثنا ابنُ فضلان فيقول: «وساعةَ توافي سفنُهم إلى هذا المرسي [بلدة بلغار على نهر الفولجا] يخرج كل واحد منهم ومعـه خبز ولحم وبصـل ولبن ونبيذ، حتى يوافيَ خشبةً طويلةً منصوبـة، لها وجهٌ يشبه وجهَ الإنسان، وحـولها صـور صغار. فيوافي إلى الصورة الكبيرة ويسجدلها ثم يقول لها: يا ربِّ، قد جئتُ من بلد بعيد، ومعي من الجـواري كذا وكـذا رأساً، ومن السَمُّـور كذا وكـذا جلداً... ثم يقول: وجئتك بهذه الهدية. ثم يترك الذي معه بين يدي الخشبـة ويقول: أريـد أن ترزقني تاجراً معه دنانيرُ ودراهمُ كثيرة، فيشتري مني كلَّ ما أريد، ولا يخالفني فيما أقـول، ثم ينصرف. فإن تعسَّر عليه بيعُه، وطالت أيامه، عاد بهدية ثانية وثالثة»(29).

ويـلاحظ ابنُ فضـلان أن هؤلاء الفـايكنـج هم أقـذر خلق الله، ولا يغسلون أيـديَهم من الطعـام، ويضيف بأنهم يغسلون وجـوههم ورؤوسهم في كل يـوم على النحو التالي: «توافي جاريةٌ كلَّ يوم بالغداة، ومعها قصعةٌ كبيرةٌ فيهـا ماء، فتـدفعها إلى مولاها، فيغسل فيها يـديه ووجهـه وشعر رأسـه، فيغلسه ويسـرِّحه بـالمشط في القصعة، ثم يتمخط ويبصق فيها... فـإذا فرغ ممـا يحتاج إليـه، حملت الجاريـةُ القصعةَ إلى الذي إلى جانبه، ففعل مثلَ فعـل صاحبـه، ولا تزال تـرفعها من واحـد إلى واحد حتى تديرها على جميـع من في البيت، وكل واحـد منهم يتمخط ويبصق فيها ويغسل وجهه وشعره فيها»(30).

---

(28) نفسه، ص 176.

(29) نفسه، ص 178-179.

(30) نفسه، ص 178.

ويقول ابن فضلان إن الفايكنج يحرقون موتاهم، وقد شهد بنفسه مراسمَ حرق أحد كبارهم بعد موته مع إحدى جواريه في سفينة بعد ان وضعوا سلاحَه والطعامَ واللحوم. وقامت امرأةٌ عجوز ـ يسمِّيها ابنُ فضلان مَلَكَ الموت ـ بتقديم الجارية قرباناً لمولاها، ثم أُشعل المركب ـ والجاريةُ بجنب مولاها ـ حتى استحال رماداً. يقول ابنُ فضلان: «وكان إلى جانبي رجلٌ من الروسية [الفايكنج] فسمعته يكلِّم الترجمانَ الذي معي. فسألتُهُ عما قال له، فقال: إنه يقول: أنتم يا معاشرَ العرب حَمْقى. فقلتُ له: لِمَ ذلك؟ قال: انكم تعمَدون إلى أحبِّ الناس إليكم وأكرمهم عليكم فتطرحونه في التراب، وتأكله الترابُ والهوامُ والدود، ونحن نحرقه بالنار في لحظة، فيدخل الجنةَ من وقته وساعته»[31].

إن روايةَ ابن فضلان عن أخبار رحلته إلى بلاد البلغار ذاتُ أهمية تاريخية وجغرافية وإثنوغرافية عظيمة، وهي تدلُّ على أنه كان لابن فضلان قدراتٌ عجيبةٌ غيرُ عادية على الملاحظة وحب الاستفسار، فأفادنا بكميةٍ وفيرةٍ من المعلومات في غاية الأهمية عن الفايكنج من أصل سويدي مما شاهده بنفسه، أو تناهى إلى سمعه أثناء رحلته[32].

---

(31) نفسه، ص 186.

وبعد ابن فضلان، ذكر المسعودي ان الروسَ إذا مات الرجلُ منهم «أحرقت معه امرأته، وهي في الحياة، وإن ماتت المرأة لم يُحرق الرجل» ـ مروج الذهب، 1/ ص 179. ويقول ابنُ حوقل ان الروسَ «قومٌ يحرقون أنفسهم إذا ماتوا، وتُحرق مع مياسيرهم الجواري بطيبةٍ من أنفسهنَّ، كما يفعل الهند» ـ صورة الأرض، ص 316.

(32) دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الثانية، بالانكليزية)، لندن ـ ليدن 1971، المجلد الثالث، ص 957.

يزيد بن حاتم

وأهم أعماله

الأستاذ عبد الجواد الصادق الشيباني

جامعة ناصر

يُعد يزيد بن حاتم بن قبيصة بن المهلب بن أبي صفرة من أبرز قادة الدولة العباسية، ولا يعود ذلك إلى انتسابه للأسرة المهلبية التي لعبت دوراً بارزاً في الذَّوْدِ عن حياض الأمة العربية الإسلامية ووحدتها في عهدها الأموي فحسب، بل أيضاً إلى انجازاته الحضارية ومواهبه السياسية وما خلفه من الاعجاب والأثر الحسن في نفوس معاصريه وفي نفوس من أتى بعده، وبفضل ما قام به من جلائل الأعمال لنهضة الأمة العربية الإسلامية وتقدمها ابان فترة ولايته على افريقيا. كان يزيد بن حاتم من خاصة الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور، يدخل عليه دون استئذان وقد ولاَّهُ عدة ولايات قبل ولايته افريقيا منها ارمينيا والسند ومصر وأذربيجان. قال يزيد بن حاتم: (لما ولاني المنصور مصر دخلت عليه، وكنت لا أحجب عنه، فقال لي: يا أبا خالد بادر هذا النيل قبل خروج الرايات الصفر وأصحاب الدواب البتر)(1). وكان ذلك سنة أربع وأربعين ومائة. فبقي فيها سبع سنين وأربعة أشهر،

(1) القيرواني، الرقيق: تاريخ افريقيا والمغرب، تحقيق المنجي الكعبي، الناشر رقيق السقطي تونس، ص 150-151.

قام خلالها بتثبيت دعائم الدولة العباسية في مصر كما قام بغزو الحبشة وحج يزيد في سنة (147-720) واستخلف على ولاية مصر عبد الله بن عبد الرحمن بن معاوية ابن خديج، كما ضمت إليه برقة، وأمر عليها عبد السلام بن عبد الله بن هبيرة.

وفي سنة (152-769) ورد كتاب أبي جعفر المنصور بعزله عن ولاية مصر. وليس لدينا معلومات عن المدة التي تلت عزله عن مصر حتى توليته افريقيا.

وفي هذه الآونة كانت أحوال افريقيا مضطربة، والتناحر المذهبي على أشده. ولم يستطع الوالي العباسي عمر بن حفص المهلبي أنْ يقرَّ الأمور. بل ان الجيش العباسي بقي في نهاية الأمر في القيروان محاصراً من قبل الثوار، (حتى ضاق أمرهم وأكلوا دوابهم وكلابهم وسنانيرهم وماتوا جوعاً، وانتهى الملح عندهم أوقية بدرهم)[(2)].

عندما سمع ذلك أبو جعفر المنصور أعد جيشاً جراراً اختلفت الروايات في تحديد عدده فقيل كان ستين ألفاً[(3)] وقيل انه كان حوالي مائة ألف وخمسين ألف جندي[(4)] وقيل كان عدده خمسين ألفاً[(5)].

ومهما كان العدد فإن جيش يزيد بن حاتم كان كثيراً وكان جيشاً مدرباً كثير العدة والسلاح وهو يعتبر نخبة جيوش أبي جعفر المنصور وزهرة شبابهم.

قال يزيد بن حاتم: (لما ولاني المغرب انتهى في تشييعي إلى فلسطين فحسدني أقوام منهم شبيب بن شيبة بن عقال، ورفع إليه (يقصد أبا جعفر المنصور)، شيبة بن عقال كتاباً لم يأل فيه من الحمل عليّ والذكر لمساويّ وتخويفه

---

(2) الكندي، محمد بن يوسف: ولاة مصر، تحقيق حسين نصار، دار صادر - بيروت، ص 137، ابن عذارى أبو العباس أحمد: البيان المغرب تحقيق ج. س. كولان وليفي بروفنسال، ج 1 دار الثقافة - بيروت - ص 67.

(3)الرقيق القيرواني: نفس المصدر، ص 145.

(4) ديوز، محمد علي: تاريخ المغرب الكبير، ج 4، الطبعة الأولى 1962م، دار احياء الكتب العربية، ص 82.

(5) ابن أبي دينار، أبي عبد الله محمد: المؤنس في أخبار افريقيا وتونس، تحقيق محمد شمام، المكتبة العتيقة، الطبعة الثالثة، ص 46.

الغوائل، قال: فأرسل إليّ فحضرت، فرمى إلي بالكتاب فقرأته وذهبت لا أتكلم) فقال لي أبو جعفر المنصور كفيت مؤونة الاحتجاج[6].

وهكذا زحف يزيد بن حاتم من فلسطين إلى افريقيا ولقد استغرق مسيره حوالي عشرة أشهر حدثت خلالها في افريقيا حروب أسفرت عن مقتل الوالي العباسي عمرو بن حفص ودخول أبي حاتم يعقوب بن حبيب القيروان حيث أقر الأمور فيها ولكنه عندما سمع بمقدم يزيد بن حاتم ووصوله إلى سرت خف مسرعاً لمقابلته. حيث عين نائباً عنه في القيروان وهو عبد العزيز بن السمح المعافري، وسار أبو حاتم بمعظم جيشه إلى طرابلس لملاقاة يزيد بن حاتم قبل أن يصل إلى افريقيا حيث تمركز بقواته في جبل نفوسة جاعلاً هذا الجبل خلف ظهره لكي يحتمي به في حال انهزامه أمام جيش الخلافة العباسية[7]. وعندما تمَّ اللقاء بينهما انهزمت جموع أبي حاتم يعقوب وتراجع إلى جبل نفوسة، ولكن قوات الخلافة العباسية بقيادة يزيد بن حاتم تبعته وقاتلته حتى هزمته هزيمة ساحقة انتهت بمقتله مع كثير من أصحابه كان ذلك سنة (155 - 772 م)[8].

بعد هذه الأحداث خضعت افريقيا لسيادة الدولة العباسية وأصبح يزيد بن حاتم هو سيد الموقف في البلاد دون منازع حيث توجه إلى القيروان. وعندما دخلها لم يتعرض لأهلها بسوء ولم يرق فيها دماء الأبرياء بل استقبلوه بشيء من الاهتمام والحرص الشديد عاقدين الأمل على حسن نواياه وكرم أخلاقه فعين العمال على المناطق وقضى على طالبي الفتنة والاضطراب.

وهكذا ظهرت ملامح الخير فيه كما ظهرت ملامح شجاعته وبطولته الحربية وحنكته السياسية تلك السياسة التي كانت وليدة العديد من الولايات المختلفة التي كان قد تولاها من قبل، فكانت مزيجاً مختلفاً من ثقافات وحضارات متباعدة ومتنوعة فبعضها من الهند والبعض الآخر من اذربيجان وثالثة من ارمينيا ورابعة من

---

(6) الرقيق القيرواني: نفس المصدر، ص 151.

(7) الرقيق القيرواني: نفس المصدر رقم 159. الناصري، أبو العباس محمد بن خالد: الاستقصاء لاخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق جعفر ومحمد الناصري، ج 1 دار الكتاب 1954، ص 132.

(8) ابن عذارى: نفس المصدر ص 79.

مصر وخامسة من بغداد عاصمة الحضارة العربية الإسلامية آنذاك(9).

وهكذا نجد المطاف ينتهي بيزيد أخيراً إلى افريقيا فنهج نهجاً سليماً لم ينهجه أحد من أسلافه من قبل. فاتبع سياسة التسامح واللين وحب الرعية والابتعاد عن ظلمهم وارهاقهم بجمع الأموال من وجه حلال أو حرام، وخصال أخرى حميدة منها الكرم والعفة والنزاهة، وبهذا النهج هدأت احوال افريقيا وذهب الفزع والاضطراب واطمأنت النفوس الخائفة إلى هذا الوالي المصلح الجديد(10).. الذي لم تألف مثله افريقيا منذ زمن طويل. قد مكنه هذا من أن يبدأ بناء صرح حضارة زاهية لم يقف ضد إتمامها على أحسن ما يرام إلا انقضاء الأجل الذي لا بُدَّ منه.

ومن مظاهر تلك المعالم الحضارية السامية أنه بدأ في مجال البناء والتشييد بتوسيع جامع عقبة بن نافع الذي صار لا يسع المصلين مما تتطلب ادخال زيادات فيه، كما جمله بما يتناسب مع مكانة مدينة القيروان باعتبارها عاصمة افريقيا، كما اهتم بتخطيط المدن في ولايته بداية من القيروان نفسها محاولاً جعلها في مصاف المدن الكبرى، حيث جعل لكل صناعة سوقاً خاصاً بها كما أَبْعَدَ بعض الصناعات التي قد تضر مخلفاتها غيرها من الصناعات الأخرى وسرى هذا النظام في جميع المدن الافريقية أسوة بالعاصمة(11)، كما اعتنى بالفلاحة وتدبير شؤونها لما رآه من أهمية افريقيا في هذا الجانب الاقتصادي، فاهتم بطرق الري وتحسين طرق الزراعة وتعدد الغلات الزراعية وتنوعها محاولاً بذلك رسم سياسة الاكتفاء الذاتي لولايته من البقول والحبوب مثل القمح والشعير والخضروات والفواكه(12).

كما اهتم بتربية الأغنام اهتماماً كبيراً وحين استغل أحد أبنائه المراعي الخصبة دون سائر الناس ظهر عدله وبعده حين استدعى ابنه صاحب الغنم، قائلا

---

(9) ديوز، محمد علي: نفس المرجع، ص 90.

(10) ابن الأثير، على بن أحمد الكريم: الكامل في التاريخ، دار الكتاب العربي / بيروت ج 5، الطبعة الثالثة، 1980، ص 158.

(11) ابن عذارى: نفس المصدر، 78. ابن أبي دينار: نفس المصدر، ص 47.

(12) ابن عذارى: نفس المصدر ص 82.

له: لمن هذه الغنم؟ فقال له: هذه الغنم لي أيها الأمير تأكل لحمها وتشرب لبنها فقال: ما الفرق بينك وبين الغنامين، فأمر بذبح الغنم فأخذتها العامة في حينها[13].

كانت ليزيد ضيعة زرعت فولاً فكان محصولها جيداً فسأله أحد وكلائه عن بيع المحصول فقال له يزيد: ويحك «أتريد أن أعير بالبصرة فيقال يزيد بن حاتم باقلاني»[14] أمثلي يبيع الفول، «ثم أمر بأن يباع للناس»[15].

واهتم اهتماماً كبيراً بالعلم والتعليم حيث عامل معاملة خاصة العلماء والفقهاء وبهذه السياسة اقبلت افريقيا والمغرب على نهضة علمية ثقافية كبرى لم تشهدها من قبل حيث فتحت المدارس في كل المدن والقرى وصارت المساجد للتخصص في علوم الشريعة واللغة العربية وآدابها. وقد ذكر الدباغ في معالم الإيمان عدة علماء وفقهاء تعلموا ونبغوا في عهد يزيد بن حاتم منهم على سبيل المثال لا الحصر البهلول بن راشد وعبد الله بن فروخ وأسد بن الفرات وسحنون بن سعيد ومنهم ايضاً عبد الرحمن بن انعم المعارفي الذي توفي سنة إحدى وستين ومائة وصلى عليه يزيد بن حاتم، ولقد تعجب يزيد من جنازة ابن انعم لكثرة المصلين عليها[16].

وعلى ذكر العلماء والفقهاء الذين ازدان بهم عهد يزيد بن حاتم كان يزيد يتحرى كثيراً في من يوليهم منصب القضاء يذكر أبو العرب صاحب الطبقات أن يزيد بن حاتم بعث إلى والي تونس يطلب منه أن يبعث إليه برجل اشتهر بالزهد والعفة وإقامة الحق والعدل وهو أبو كريب عبد الرحمن بن كريب وبُعث به إليه، فلما وصل عنده جعل يزيد يكلمه وأبو كريب ساكت لا يرد عليه. مما دفع ببعض من

---

(13) الرقيق القيرواني: نفس المصدر ص 158.

(14) ابن عذارى نفس المصدر ص 81، 82.

(15) ابن عذارى: نفس المصدر ص 82.

(16) الدباغ، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الأنصاري: معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تحقيق إبراهيم شبوح، ج 1، مكتبة الخانجي بمصر سنة 1968 م، الطبعة الثانية ص 234 - 237. القيرواني، أبو العرب محمد بن حمد: طبقات علماء افريقيا وتونس تحقيق علي الشابي وزميله، الدار التونسية للنشر، 1968م ص 103، 104.

حاضري مجلس يزيد أن يكلمهم بأن يرد على الوالي، ولكن يزيد تدخل في الأمر وطلب خلو مجلسه حيث كلم القاضي قائلاً له: ما أردت إلا أن أجعلك حسنة بيني وبين الله يوم القيامة. عندها قبل أبو كريب منصب القضاء.

وفي أحد الأيام أقبل رجل ادعى على يزيد بن حاتم بمظلمة واحتكم إلى القاضي فاستدعى القاضي الأمير يزيد إلى مجلس القضاء وبعد استجواب الخصمين تبين أن الحق على الأمير لأحد رعيته. فنهض يزيد بن حاتم من مجلس القضاء وهو يقول: «الحمد لله الذي لم أمت حتى جعلت فيما بيني وبين الله تبارك وتعالى من يحكم في عباده بالحق» فقال أبو كريب: (وأنا أقول الحمد لله الذي لم أمت حتى رأيت أميراً يذكر الله عز وجل بالقضاء بالحق عليه)[17].

كما كان يزيد يراقب القضاة في أحكامهم وسيرتهم الشخصية لأنها تعكس هيبة الولاية وترفع أو تحط مكانتها بين الناس حيث طلب من القاضي يزيد بن الطفيل بأن لا يقوم بأي عمل آخر خلاف منصبه إلا أن هذا القاضي أصر على أن يزاول مهنة أخرى غير مهنة القضاء لأنه كان يرى ذلك لا ينقص من مكانته شيئاً ولكن يزيد كان خلاف ذلك، وعلى أثرها عزله من منصب القضاء[18].

واستمر الأمن والهدوء إلى أن كانت سنة (164-781) حيث بلغ يزيد بن حاتم انتفاض ورفجومة بزعامة أيوب الهواري[19] وقيل بزعامة رجل من ورفجومة يقال له أبو زرجونة الورفجومي[20].

فسير إليه يزيد بن حاتم جيشاً جعل قيادته إلى كل من يزيد بن مجزأة المهلبي والمخارق بن غفار الطائي، غير أن ورفجومة تمكنت من هزيمة يزيد بن مجزأة المهلبي ومن قتل المخارق بن غفار الطائي، مما دفع يزيد بن حاتم إلى اعداد جيش آخر أسند قيادته إلى العلاء بن سعيد المهلبي كما أمر ابنه المهلب وهو وال

---

(17) القيرواني أبو العرب محمد بن أحمد: نفس المصدر ص 217-218.
(18) القيرواني أبو العرب محمد بن أحمد: نفس المصدر ص 106.
(19) ابن الأثير: نفس المصدر ص 33.
(20) الرقيق القيرواني: نفس المصدر ص 161.

على طينة وكتامة بالتوجه إلى مساعدة العلاء حيث استطاعا القضاء على قوات ورفجومة. وبعد هذه الحادثة عادت إلى ولاية أفريقية الطمأنينة والهدوء والاستقرار[21]. حيث ظهرت نهضة أدبية كبرى تمثلت في مجالس الشعر والشعراء وصار يزيد بن حاتم مقصد الكثير منهم طلباً لصلته وعظيم إحسانه منهم ربيعة بن ثابت الرقي الذي مدح يزيد بن حاتم بعدة قصائد منها هذه القصيدة التي يمدحه فيها ويهجو يزيد بن أسيد السلمي فيها أيضاً:

حلفت يميناً غير ذي مثنوية ... يمين امرىء آلى وليس بآثم
لشتان ما بين اليزيدين في النَّدَى ... يزيد سليم والأغر بن حاتم
فلا يحسب التمتام أني هجوتُهُ ... ولكنني فضلت أهل المكارم
أبا خالد أنت المنوه باسمُه ... إذا نزلت بالناس إحدى العظائم
كفيت أمير الناس كل عظيمة ... وكنت من الإسلام خير مزاحم

كذلك مدحه ابن المولى وهو محمد بن عبد الله بن مسلم بعدة قصائد منها[22]:

يا واحد العرب الذي ... أضحى وليس له نظير
لو كان مثلك ثانياً ... ما كان في الدنيا فقير

ومنها قول الشاعر مروان بن أبي حفص حيث أنشده هذين البيتين[23]:

إليك قصرنا النصف من صلواتنا ... مسيرة شهر ثم شهر نواصل
فلا نحن نخشى أن يخيب رجاؤنا ... لديك ولكن أهنأ البر عاجله

قيل إن يزيد بن حاتم أمر للجُنْد بمرتباتهم وقال: من أحبني يعطي هذا الشاعر درهماً فحصل حوالي (50) خمسين ألف درهم وزاده من عنده خمسين ألف فرجع الشاعر بمائة ألف درهم كما كان يزيد بن حاتم يقول الشعر: حيث قال[24]:

---

(21) ابن الأثير: نفس المصدر ص 33، 34.
(22) الرقيق القيرواني: نفس المصدر ص 156.
(23) ابن أبي دينار: نفس المصدر ص 47.
(24) ابن عذارى: نفس المصدر ص 81.

ما يألف الدرهم المضروب خرقتنا إلا لماماً يسيراً ثم ينطلق.
يمر مراً عليها وهي تلفظه إني امرؤ لم يحالف خرقتي الورق

ولكي يستمر يزيد بن حاتم في بنائه الحضاري وازدهار ولايته واستمرار الهدوء والأمن والرخاء هادن أغلب دول الغرب الأوسط والأقصى وعلى الأخص الدولة الرستمية. وبهذه السياسة التي انتهجها رضيت الدولة العباسية ولم تفكر في عزله طيلة عهد المنصور والهادي والمهدي وفترة من خلافة هارون الرشيد حيث قضى نحبه في رمضان سنة (170-787).

المصادر والمراجع

1 ـ ابن عذارى، أبو العباس أحمد: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب. تحقيق ج. س. كولان واليفي برفنسال، ج 1 دار الثقافة ـ بيروت.
2 ـ ابن أبي دينار، أبي عبد الله محمد: المؤنس في أخبار افريقيا وتونس. تحقيق محمد شمام، المكتبة العتيقة، الطبعة الثالثة.
3 ـ ابن الأثير، علي بن أحمد بن أبي الكريم: الكامل في التاريخ، ج 5، دار الكتاب العربي بيروت، الطبعة الثالثة 1980 م.
4 ـ الدباغ، أبو زيد عبد الرحمن: معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان. تحقيق إبراهيم شبوح ج 1، مكتبة الخانجي بمصر، الطبعة الثانية 1968 م.
5 ـ الناصري، أبو العباس محمد بن خالد: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق جعفر ومحمد الناصري، ج 1، دار الكتاب 1954 م.
6 ـ القيرواني، الرقيق: تاريخ افريقيا والمغرب، تحقيق المنجي الكعبي، الناشر رفيق السقطي، تونس.
7 ـ القيرواني، أبو العرب محمد بن أحمد: طبقات علماء افريقيا وتونس، تحقيق علي الشابي وزميله. الدار التونسية للنشر 1968 م.
8 ـ ديوز، محمد علي: تاريخ المغرب الكبير، ج 3، الطبعة الأولى طبع دار احياء الكتب العربية، 1968م.

حملة إبراهيم باشا على سورية

بمناسبة مرور 150 سنة عليها

الدكتور شوقي أبو خليل
دمشق - سورية

حملة نابليون على سورية:

احتل نابليون مصر[1]، للضغط على بريطانية بسيطرته على طريق الهند، دُرة التاج البريطاني، وفي شباط (فبراير) سنة 1799 م، قرر القيام بحملة على سورية بعدما انقطع اتصاله بفرنسة[2]، والزحف مع جيشه نحو الشمال إلى آسية الصغرى.

استولى جيش نابليون المؤلف من (13.000) محارب على العريش وغزة ويافا وحيفا دونما أية صعوبة، واقترب في أواسط آذار (مارس) من أسوار عكا، وفي 16

(1) نابليون بونابرت Napoléon: [1769 -1821 م]، ولد في أجاكسو (كورسيكا)، اشتهر في حملة إيطالية الأولى 1794 والثانية 1796، قاد حملة على مصر سنة 1798، فانتصر في معركة الأهرام، عاد إلى فرنسة 1799 ليصبح القنصل الأول، ثم امبراطوراً سنة 1804 م، نُفِيَ إلى جزيرة القديسة هيلانة بعد معركة واترلو 1815، حيث توفي فيها.

(2) وتحطم أسطوله في أبي قير (شرقي الإسكندرية) على يد الأسطول الإنكليزي. (أول آب ـ أغسطس 1798 م).

نيسان (إبريل) قهر نابليون عند جبل (طابور) في الجليل جيشاً عثمانياً مؤلفاً من (20.000) محارب، أرسله باشا دمشق لمحاربته.

وكان يبدو سير الحملة موفّقاً، إلا أنه اصطدم بأسوار عكا التي سدت على نابليون طريق الشمال، ولم يكن لدى الفرنسيين ما فيه الكفاية من مدافع الحصار، فحاولوا جلبها بحراً، غير أنَّ القائد الإنكليزي (سدني سميث)[3] نجح - بحراً - في الاستيلاء عليها وهي في طريقها إلى الفرنسيين، وعلى إثر ذلك، دخل الأسطول الإنكليزي بقيادة سميث خليجَ عكا، ودافع عن الحصن بنيران مدافعه، وحاول نابليون أكثر من مرَّة اقتحام الحصن المحاصر، إلا أن جميع هجماته منيت بالفشل، وبعد هذا الفشل، وبعد تفشي الطاعون في جنده، قرر بعد مضي سبعين يوماً[4] على الحصار، العودة إلى مصر، وبهذا انتهت الحملة على سورية بفشل الفرنسيين التام[5].

حاول المماليك توطيد أقدامهم في مصر بعد الحملة الفرنسية، ولكنهم أرهقوا الشعب بالضرائب، فقرر سكان القاهرة في 12 آذار (مارس) 1804 م الإحاطة بالمماليك، منتهزين الخلافات الموجودة داخل معسكر المماليك، فحوصر قصر عثمان البرديسي الَّذي استطاع الفرار ناجياً بنفسه.

استغل محمد علي[6] - كسياسي بارع ذكي - الموقفَ، فانحاز إلى الثوار بعدما أدرك قوة الحركة الشعبية المتعاظمة، فنمت شعبيته، وخلال شتاء: 1804 -1805 م لاحق محمد علي وقواته المماليك في جنوبي مصر، وفي الوقت ذاته أعاد الوالي العثماني (خورشيد باشا) وانكشاريته المعاناة للشعب من جديد، كما كانت أيام المماليك[7]، فاندلعت في القاهرة ثورة أيار (مايو) 1804 م، فطردت

---

(3) سيدني سميث: [1764 -1840 م] قائد الأسطول الإنكليزي في البحر المتوسط.

(4) استمر الحصار من 18 آذار (مارس) إلى 20 أيار (مايو) عام 1799 م.

(5) تاريخ الأقطار العربية الحديث، ص: 53.

(6) محمد علي بن إبراهيم آغا بن علي: [1770-1849 م]، ولد في (قوله) التابعة الآن لليونان، وتوفي بالاسكندرية.

(7) كفرض التعويضات الكبيرة على الأهالي، وأخذ الرهائن، وجباية الضرائب لسنة كاملة مقدماً من القرى..

الانكشارية، وأطاحت بخورشيد باشا، ونادت بمحمد علي والياً على مصر[8].

وبسبب الخلافات الإنكليزية ـ العثمانية سنة 1807 م، سيّر الإنكليز حملة على مصر، فأنزلوا في 17 آذار (مارس) سنة 1807 م قوّةً قوامها (5.000) محارب إلى الإسكندرية، فخاض المصريون الحرب بقيادة محمد علي ضد الإنكليز، وسحقوا في نهاية آذار (مارس) في شوارع مدينة رشيد[9] وحدة عسكرية إنكليزية عددها (ألفا) محارب، كانت قد تغلغلت في هذه المدينة، فوجه القائد الإنكليزي إلى رشيد وحدة أخرى أقوى من الأولى بمرتين، إلا أنها سُحقت أيضاً، وفي أيلول (سبتمبر) 1807 م ركبت القوات الإنكليزية الباقية السفن، وغادرت أرض مصر.

وشرع محمد علي فور استلام الحكم بإنشاء جيش نظامي قوي، فقرر مبدأ تجنيد الفلاحين المصريين في الجيش بعد الحملة على الجزيرة العربية[10]: [1811- 1818 م]، وبعد حملة المورة[11]: [1824- 1828 م]، التي قاسى أثناءها وهلك من البرد الجنود الإفريقيون، الذين كان يشكلون القسم الأكبر من الجيش المصري.

لقد شرع محمد علي ببناء جيش نظامي قوي، ففي السنوات الأولى، قام بتدريب الجيش أخصائيون عسكريون أجانب، فأقيم معسكر تدريبي كبير في مدينة (أسوان)[12]، حيث انخرط فيه آلاف الشباب المصريين والسودانيين، للتدريب العسكري تحت إشراف مدربين فرنسيين وإيطاليين، ولعب الضابط الفرسي (سيف[13] Sève) دوراً بارزاً بينهم.

---

(8) عصر محمد علي، لعبد الرحمن الرافعي، ص 31 وما بعدها، طبعة دار المعارف بمصر، 1982 م.

(9) رشيد Rosette: مدينة في مصر على النيل (محافظة البحيرة)، على ساحل البحر المتوسط، عند مصب فرع النيل الذي يحمل اسمها.

(10) بأمر من السلطان العثماني لإخماد الحركة الوهابية التي بدأت بنجد (الدرعية). (عصر محمد علي، ص 118 وما بعدها).

(11) وهي حرب اليونان التي بدأت سنة 1821، فاستعان الباب العالي (السلطان محمود) بمحمد علي سنة 1824 م، (عصر محمد علي، ص 189 وما بعدها).

(12) أسوان: مدينة على النيل، جنوبي مصر.

(13) سيف Sèves: [1788- 1860 م] كولونيل فرنسي اعتنق الإسلام في مصر، ودُعي سليمان باشا.

كما أقام محمد علي عدة مدارس حربية، لإعداد الكوادر القيادية من المصريين، كمدرسة المشاة في دمياط[14]، ومدرسة الخيالة في الجيزة[15]، ومدرسة المدفعية قرب القاهرة، وفي سنة 1826 م أُنشئت أكاديمية الأركان العامة، وتُرجمت الأنظمة العسكرية الداخلية الفرنسية إلى اللغة العربية، لكي تكون متوفرة لدى وحدات الجيش الجديد، وكانت كافة تنظيمات الجيش على شاكلة جيش نابليون تماماً، فالقوات كانت مجهزة بالمدفعية، حتى قال أحد العسكريين الأوروبيين: يمكن مقارنة هذه المدفعية الممتازة بمدفعية الجيوش الأوروبية، وعند النَّظر إليها يعجب المرء دون إرادة منه بقدرة السلطة التي جعلت من الفلاحين جنوداً صالحين إلى هذه الدرجة[16].

وكانت الأسلحة تشترى من أوروبة، ويصنع جزء منها في مصر نفسها.

ولم يكتف محمد علي بإنشاء القوات البرية، بل اهتم بإنشاء أسطول وطني مصري. فبعد (نڤارين)[17] وفي سنة 1829 تمَّ بناء دار سفن كبيرة في الإسكندرية، وفي سنة 1831 م أُنزلت إلى البحر أول سفينة ذات مئة مدفع.

وفي بادىء الأمر كانت أغلبية عمال صناعة السفن من الأوروبيين، إلا أنه هيئت في وقت قصير الكوادر الوطنية من العمال المهرة[18].

وتطلب إعادة تنظيم الجيش تشييد العديد من المصانع والمعامل اليدوية، فبالقرب من دار بناء السفن بالاسكندرية شُيدت مصانع لصب المعادن، والحدادة،

---

(14) دمياط: مدينة على مصب نهر النيل (الفرع الشرقي)، على البحر المتوسط.

(15) الجيزة: هي اليوم محافظة بالقرب من الأهرام، فيها أنقاض مدينة (منف) الفرعونية.

(16) تاريخ الأقطار العربية الحديث، ص: 68. ولتنظيمات محمد علي العسكرية، انظر: عصر محمد علي، ص: 322 وما بعدها.

(17) رست سفن محمد علي بميناء (نڤارين) ـ على الشاطىء الغربي للمورة (اليونان) ـ في 9 أيلول (سبتمبر) 1827 م، منضماً إلى أسطول عثماني جاء من اسطنبول بقيادة الأميرال طاهر باشا، وعدده 23 سفينة، وفي تشرين الأول (أكتوبر) 1827 م، فقدت مصر أسطولها على يد الأساطيل الأوروبية المتحالفة (عصر محمد علي، ص 208).

(18) وكان عددها 8.000 عامل كلهم تقريباً من المصريين، مع تدريب 15.000 مصري على الفنون البحرية.

وأقمشة الأشرعة، وفتلِ الحبال وغيرها من المشاريع المتمِّمة، مع مصنع لصبِّ الحديد، وثلاثة معامل أسلحة، ومصنع بارود، ولسدِّ حاجات الجيش والأسطول المصري، شُيدت معامل للقطن والكتان والأجواخ والحبال ومصانع للطرابيش، وأنشئت مصانع للسكر، وكانت تعود كافة هذه المشاريع للدولة، أو لأفراد الأسرة الحاكمة.

وتقدمت الزراعة في عهد محمد علي تقدماً سريعاً، كما توسعت مشاريع الري، ورمِّمَت قنوات الري القديمة، وأُنشئت أخرى جديدة، فأصبحت (الدَّلتا) تسقى بنظام ري دائم[19].

فلسطين بعد مغادرة القوات الفرنسية:

اشتدَّت بصورة محسوسة قوة أحمد الجزار وسطوته، بعدما عزا لنفسه شرف الانتصار على نابليون، وبعدما وقفت مدينة عكا بوجه جيش أوروبي لم يُغلب، وصدت هجوم جيش حديث لم يذق طعم الهزيمة.

وبعزيمة جديدة قوية، كان الجزار، وهو ثمل بالانتصار، يسعى إلى وضع سورية برمتها تحت سلطته، فخاض حروباً متواصلة ضد باشوات دمشق وطرابلس، آملاً ضم ممتلكاتها إليه، وطبيعي أن السلطان سليم الثالث الذي خاض معارك ضد ميول ولاته الانفصالية، استطاع أن يُحدَّ سلطة الجزار ونفوذه بكل الوسائل.

وفي الوقت ذاته، وجد الجزار منافساً جديداً له في شخص صنيعته وتابعه بشير الثاني[20] الأمير اللبناني، الذي وحَّد كل لبنان تحت سلطته، فقرر التخلص

---

(19) خصوصاً بعد إتمام بناء القناطر الخيرية، يقول المسيو شيلو Chelu: «إن مشروع القناطر الخيرية كان يعد في ذلك العهد أكبر أعمال الري في العالم قاطبة»، وذلك في كتابه: (النيل والسودان ومصر، طبع سنة 1891)، وقال المسيو بارو Baros الأمين العام لوزارة الأشغال في كتابه: (الري في مصر) طبع سنة 1911: «إن هذه أول مرة أقيمت فيها قناطر كبرى من هذا النوع على نهر كبير».
ولتفاصيل مشاريع الري في عهد محمد علي، انظر: (عصر محمد علي)، منشآت الري والزراعة، ص 487 وما بعدها.

(20) بشير بن قاسم بن عمر الشهابي: [1760 -1850 م] أكبر الأمراء الشهابيين، ولد في قرية (غزير) بظاهر بيروت، وعندما كبر اتصل بأحمد الجزار فقربه ثم ولاه إمارة لبنان، فكانت له حوادث كثيرة، =

من هذا المنافس، إلا أن الباب العالي قرر مساندة بشير الثاني، فأصبح خاضعاً مباشرة للباب العالي، متخلصاً من التبعية لأحمد الجزار، وفي سنة 1803 م عقد معه صلحاً ودفع بشير الثاني له 400 ألف قرش[21] عن الضرائب المتأخرة للسنوات المنصرمة، و 500 ألف قرش اتاوةً سنوية.

وفي نيسان (إبريل) 1804 م توفي أحمد الجزار، ليحكم (سليمان باشا) ـ قائد جيش الجزار ـ جنوب سورية خمسة عشر عاماً: [1804 -1819 م].

واشتد التذمر في سورية ضد تجديدات السلطان محمود الثاني وإصلاحاته، في العقد الثاني من القرن التاسع عشر، خصوصاً عندما أدخل الملابس الأوروبية، والطربوش بدل العمامة، فاعتبر ذلك (فرنجة للدولة)، وأتبع ذلك سنة 1826 م، بإلغاء نظام الإقطاعيات العسكرية رسمياً، وتصفية فيلق الانكشارية.

وسادت إضرابات في القدس، وبيت لحم، ونابلس.. ورفض السكان دفع الضرائب الباهظة.

وفي سنة 1830 م قامت انتفاضة أُخرى في نابلس.

أدرك محمد علي ضعف السلطان بعد حرب اليونان الفاشلة، وأن نزاعه مع السلطان العثماني ستكون سورية ميدانه الطبيعي، فهي من أغنى أقاليم الامبراطورية العثمانية، تنتج خامات الحرير، والصوف، والقمح، وزيت الزيتون، والفواكه المتنوعة، والأخشاب الضرورية لصنع السفن.. وبمقدور سورية أن تصبح سوقاً ملائمة للصناعة المصرية النامية.

الحملة على سورية [1831 -1840]:

أسباب الحملة: إن حرب الشام يصح اعتبارها حرباً دفاعية، وحرباً

= وعزل مرات، وأعيد، آزر إبراهيم باشا فقبض عليه الإنكليز عندما عاد إبراهيم من سورية، ونفوه إلى مالطا، ثم انتقل إلى اسطنبول وتوفي فيها. (الأعلام 57/2).

(21) القرش: عملة نقدية كانت متداولة في الامبراطورية العثمانية، كان يعادل في ابتداء القرن التاسع عشر 1/4 فرنك أو 1/5 روبل فضي.

هجومية، أما كونها حرباً دفاعية، فلأن محمد علي يعلم أن الدولة العثمانية لا تفتأ تسعى لاسترداد مركزها في مصر ما وجدت سبيلاً إلى ذلك، وأن السلطان محمود الثاني لم يكن خالص النية نحوه، بل كان ينظر بعين الحسد إلى تقدم مصر وما كسبته من المكانة العالية، ولم ينس كذلك أن مصر امتنعت عن مساعدته في حربه مع روسية سنة 1828، فحقد السلطان على محمد علي، وأخذ يتربّص به لينتقم منه وينتزع منه حكم مصر، ولم يكن يحول بينه وبين ذلك سوى ارتباك أحوال الدولة العثمانية وضعفها، فإذا ما سنحت الفرصة، فإنه لا يتردد في التخلص من خصمه، فطموح محمد علي إلى فتح سورية، كان الغرض منه أن يدافع عن مصر وعن مركزه فيها[22].

إن ما كتبه الدكتور كلوت في هذا الصدد، يعبر بوضوح عن وجهة نظر محمد علي في الحملة على سورية، إذ يقول: «إن ضم سورية إلى مصر كان ضرورياً لصيانة ممتلكات الباشا، فمنذ تقرر في الأذهان أن إنشاء دولة مستقلة على ضفاف النيل يفيد المدنية فائدة عامة، وجب الاعتراف بأنه لا يمكن إدراك هذه الغاية إلا بضم سورية إلى مصر. ولا يمكن الاطمئنان إلى بقاء مصر مستقلة إلا بإعطائها الحدود السورية، لأن حدودها ليست في السويس، بل في طوروس»[23].

فالحرب السورية، من هذه الوجهة، كانت إذن حرباً دفاعية.

لكنها كانت أيضاً حرباً هجومية، وكان الغرض منها التوسع، والتربع على عرش امبراطورية، فإن محمد علي كان يطمع إلى ضم سورية منذ سنة 1810 م، وكان يأمل أن يصل إلى حكمها بموافقة السلطان، كتب المسيو دروفني[24]، وكان من أكبر أعوان محمد علي، رسالة إلى حكومته سنة 1811 م يقول فيها: «إن محمد علي يطمع في ولاية سورية، وقد قال لي يوماً: إنه لا يستبعد أن ينالها مقابل مبلغ من المال - سبعة أو ثمانية ملايين قرش - يدفعها لخزانة السلطان، وقد أخذت فكرة

(22) عصر محمد علي، ص: 217.

(23) عصر محمد علي، ص: 218.

(24) دروفني: قنصل فرنسة في مصر.

الاستقلال تزداد رسوخاً عنده منذ استظهاره على أعدائه، وقمعه فتنة الجند، وتخلصه من الارتباكات المالية»[25].

وقد أشار المسيو دروفني في رسالة أخرى لحكومته إلى معدات الحملة المصرية على الوهابيين، فأظهر الشك فيما أضمر محمد علي منها، وهل يقصد بها الحجاز أم سورية، قال في هذا الصدد:

«إن جميع الاستعدادات التي يعدها الباشا تدل على أن الحملة تخترق الصحراء وتصل منها إلى سورية، ولا تزال غايتها الحقيقية سراً مكنوناً في ضميره، وخطته في هذا الصدد لم تتغير، وهي التأني ثم التصرف مع الأحوال بحسبها».

وقد طلب فعلاً من السلطان خلال الحرب الوهابية أن يعهد إليه بولاية الشام، وكانت حجته في ذلك أنه في حاجة إلى مدد منها لمعاونته على قتال الوهابيين.

ففكرة ضم سورية إلى مصر كانت إذن تختلج في نفس محمد علي منذ سنة 1810 م، ولقد صرفه عنها انهماكه في الحرب الوهابية[26]، ثم فتح السودان[27]، ثم الحرب اليونانية[28]، فلما انتهى من هذه الأخيرة، أخذ يفكر في إنفاذ فكرته القديمة.

ومن الراجح الذي تؤيده الحوادث أن مشروع محمد علي كان يتناول إنشاء دولة عربية مستقلة في مصر، تضم إليها البلاد العربية في إفريقية وآسية، خصوصاً بعد فتح السودان، وبسط نفوذه على معظم أجزاء الجزيرة العربية.

ويؤيد هذه الفكرة رجحاناً، بعض تصريحات فاه بها إبراهيم باشا خلال الحرب السورية، فقد ذكر المسيو كادلفين وبارو في كتابهما أنه بينما كان الحصار مضروباً على عكا، سُئل إبراهيم باشا إلى أي مدى تصل فتوحاته إذا تم له

---

(25) عصر محمد علي، ص: 218.

(26) الحرب ضد الوهابيين: [1811 -1819 م].

(27) حروب السودان: [1820 -1822 م].

(28) الحرب اليونانية [1821 -1829 م]، ومشاركة محمد علي: [1824 -1827 م].

الاستيـلاء على عكا؟! فقـال: إلى مدى مـا يتكلم الناس وأتفـاهـم وإياهم بـاللسان العربي[29].

وقابل البارون (لبو الكونت) إبراهيم باشا بالقرب من طَرَسُوس[30] بالأناضـول سنة 1833 م، بعد عودته من كوتاهية، وكان له معه حديث طويـل، فذكـر عنه: «إن إبراهيم باشا يجاهر علناً بأنَّه ينوي إحياء القومية العربية، وإعطاء العرب حقـوقهم، وإسنـاد المناصب إليهم سـواء في الإدارة، أم في الجيش، وأن يجعـل منهم شعبـاً مستقلاً، ويشركهم في إدارة الشؤون المالية، ويعـودهم سلطة الحكم كما يتحملون تكاليفه، وتتجلى فكرته هذه في منشوراتـه ومخاطبـاته لجنـوده في الحرب الأخيـرة بسورية، فإنه لا يفتأ يذكرهم بمفاخـر الأمة العـربية ومجـدها التـالد، ويتصـل بهذا المعنى مجاهرته بأن كل البلدان العربية يجب أن تنضم تحت لواء أبيه، وقد قال لي إن أباه يحكم مصر والسودان وسوريـة، ومن الواجب أن يضم العـراق إلى حكمه، وإن جزيرة العرب تابعة لأبيه الذي يعمل الآن على إتمام فتحها، وهو في صلاته مع أهل البلاد يستخدم اللغة العـربية، ويعـد نفسه عـربياً، ولـذلك لا ينفـك يطعن في الأتراك، وقد لاحظ عليه ذلك أحد جنوده، وخـاطبه بتلك الحـرية التي كـان يشجع رجاله عليها، وسأله كيف يطعن في الأتـراك وهو منهم، فـأجابـه إبراهيم بـاشا على الفـور: «أنا لست تـركياً، فـإني جئت مصر صبيـاً، ومنذ ذلـك الحين قد مصَّـرتني شمسها، وغيَّرت من دمي، وجعلته دماً عربياً»[31].

فهذه البيِّنات تدلنا على ما اتَّجه إليه فكر إبراهيم باشا من تأسيس دولة عربيَّة، تجمع شمل الناطقين بالضاد.

وكان لمحمـد علي في فتح سورية أغراض اقتصادية، فـإنه أراد استغـلال مواردها من الخشب وخامات المعادن، خصوصاً بعد أن أنشأ محمد علي المصـانع الكبرى.

---

(29) كـادفلين وبارو: حـرب مصر ضـد الباب العـالي في سوريـة والأناضـول سنة 1831 -1833 م، ص: 412.

(30) طرسوس: مدينة بثغور الشام، شمالي خليج الاسكندرونة ـ (معجمم البلدان 28/4).

(31) كتاب مهمة البارو (لبو الكونت)، ص: 248 -249.

أما الأسباب المباشرة للحملة على سورية: فلقد استغل محمد علي الخلاف القـائم بينه وبين عبـد الله بـاشـا والي صيـدا[32]، بسبب ستّة آلاف من الفـلاحين المصريين، الذين كانوا قد هربـوا سنة 1831 م من التجنيـد، ولجؤوا إلى فلسطين، وطلب محمد علي من عبد الله باشا إرجـاع الفلاحين الفـارين إلى مصر قسـراً[33]، إلا أن عبـد الله باشـا رفض تسليمهم إلى مصر بحجـة معقـولـة، وهي: أن جميـع السكان بوصفهم رعيـة لعاهـل واحد هـو السلطان، يستطيعون العيش في أي مكان كان من الامبراطورية العثمـانية، وعنـدئذ بـدأ محمد علي بعمليـاته الحـربية، مـع التظاهر بالإخلاص للسلطان والولاء له.

الحملة من 1831 إلى 1833: في أواخـر تشـرين الأول (أكتـوبـر) سنـة 1831 م[34]، عبرت صحراء السويس قوة خيالة نظامية مشكلة على نحو ممتاز تضم 9 آلاف فارس، وبطاريتين لمدفعيّة الميدان، وألف بدوي، كـانت هذه الحملة تحت قيادة (كوجوك إبراهيم باشا) ابن أخي محمد علي[35]، وأبحر إلى شـاطىء فلسطين أسطول من 7 فرقاطات، و 33 من المـراكب الحربيـة الأخرى ووسـائل النقـل، وقوة إنـزال من 7 آلاف شخص ومدفعيـة حصار، وكـان فيه إبـراهيم باشـا، القائـد العام للجيش، وكانت الأركان مكـونة من ضبـاط اختبروا في حملتي شبـه جزيـرة العرب والمورة.

فتحت مدن فلسطين أبوابها: غزّة، ويافا، حتّى حيفا[36] حيث التقت الحملة

---

(32) ولاية صيدا قاعدتها عكا، ولذلك تسمى أحياناً ولاية عكا.

(33) مما يجدر ذكره أن محمد علي كانت له يد سابقة على عبد الله باشا، فقد عزلته الحكومـة العثمانيـة (بعد تمرده) من ولاية صيدا سنة 1822 م، فتشفع له محمد علي، فعفت عنه وأبقته في ولايته، ولكن عبد الله باشا لم يحفظ هذه اليد لمحمد علي، ولم يكترث لغضبه، وكان فضلاً عن إيوائه الفارين المصريين، يساعد قوافل التجارة على تهريب المتاجر من الجمارك المصـرية وتمـريرهـا عبر طـريق صحراء سورية، فأضر ذلك بالخزانة المصرية، (عصر محمد علي، ص 221)، بتصرف.

(34) وفي 14 تشرين الثاني (نوفمبر) غادرت القوات المصرية القاهرة كلياً.

(35) سورية وفلسطين تحت الحكم العثماني، ص 112، وعصـر محمد علي، ص 222، تـاريخ الأقـطار العربية الحديث، ص: 126.

(36) حيفا: المدينة الواقعة على سفح جبل الكرمل، مقابل عكا، التي لا يفصلها عنها سوى عرض خليج صغير.

البرية الأسطول واستقبلت جيش الإنزال، وإلى هذه النقطة نفسها أرسلت من مصر وسائل النقل المحملة بالمؤونة والذخيرة للحصار، لأن كل مقاومة عبد الله، سوف تتركز في عكا، حسب توقعات محمد علي الصائبة[37].

وفيما نزل إبراهيم باشا إلى الساحل، وفي طريقه إلى حيفا أكدت له القبائل الجبلية طاعتها واستعدادها للقتال تحت راياته، وفي أواسط تشرين الثاني (نوفمبر) وصل جيش الحصار إلى عكا، وبعد عدة أيام حينما هبت ريح مواتية، أطلق الأسطول النار على المدينة.

التجأ عبد الله باشا إلى الباب العالي يطلب العون، وراح الأمير بشير الشهابي يراقب الأحداث من علياء جباله ليكيّف أعماله لها، وعلم بتوجيه عبد الله رسولاً إلى العاصمة، وحينما تلقى دعوة إبراهيم باشا، تباطأ في الجواب، بانتظار الأخبار من الآستانة، وقبض أناس أرسلهم الأمير على مبعوث عبد الله قرب بيروت في طريق عودته إلى عكا، وقُرئت الرسائل، ولم يرد الباب العالي بشيء على طلبات عبد الله باشا، وحتى إنَّ وكيله في العاصمة، كتب: إنه لا يجوز توقع مساعدة عاجلة، نظراً لعدم تمتعه بحظوة لدى الديوان، هذا الخبر، أرغم الأمير على أخذ جانب المصريين[38].

ودخلت قوات إبراهيم باشا القدس، مع خشية السكان أن يبيح المصريون المدينة للنهب، ويدنسوا المقدسات، ولكن إبراهيم باشا وجه إلى القاضي الشرعي، والمفتي، وشيخ مسجد عمر.. وكل السلطات، الكتاب التالي:

«في القدس معابد وأديرة وأماكن للحج تأتي إليها من أبعد البلدان كل الشعوب المسيحية واليهودية من مختلف الطوائف الدينية، وكانت ترهق هؤلاء الحجاج إلى الآن ضرائب ضخمة في أداء نذورهم وفرائض دينهم، ورغبة منا في استئصال هذا العسف، نأمر كل متسلمي إيالة صيدا[39]، وسنجقي القدس ونابلس

---

(37) سورية وفلسطين تحت الحكم العثماني، ص 112.

(38) المرجع السابق، ص 113 بتصرف.

(39) إن إبراهيم باشا جعل أوامره الحكومية حتى الاستيلاء على عكا تقتصر على منطقة نفوذ عبد الله، =

بإلغاء هذه الضرائب على كل الطرق بـلا استثناء، يقيم في أديـرة القدس وكنـائسها رهبان ومتعبدون لقراءة الإنجيل وأداء الطقوس الدينية لمعتقداتهم، والعدل يقتضي أن تعفىٰ من كل الضرائب التي فـرضتها عليهـا السلطات المحلية بشكـل تعسفي، ولهـذا نأمـر بأن تلغىٰ إلى الأبـد كـل الضـرائب التي تُجْبَى من أديـرة ومعـابـد كـل الشعوب المسيحية المقيمة في القدس من يونانيين وفرنجة وأرمن وأقبـاط وغيرهم، وكذلك الضرائب القديمـة والجديـدة التي يدفعهـا الشعب اليهودي، ومهمـا كانت الذريعة أو التسمية التي تؤخذ بها هذه الضرائب هدية عادية وطوعية، أو إلى خزينـة الباشوات، أو في مصلحة القضاة والمتسلمين والديوان وما شابه ذلك، فإنها جميعاً ممنـوعة منعـاً باتـاً، وتلغىٰ على حد سـواء الكفارة التي تجبى من المسيحيين عنـد دخـول كنيسة قبـر السيد المسيح، أو عنـد التـوجـه إلى نهـر الشـريعـة (الأردن)، وعليكم، ما أن نقرأ هذا البيورلـدي (الأمر)، أن تسـارعوا إلى تنفيـذه كلمة كلمـة، وتوقفوا فوراً جباية كل الضرائب المذكورة أعلاه وغيرها من الضـرائب القائمـة على العادة. وكل مـطلب من أديرة القـدس ومعابـدها العـائدة إلى مختلف الشعـوب[40] المسيحية واليهودية، شأن الكفارات، كأمـر مناف للقـانون، بعـد إعلان هـذا الأمر سيعاقب بصرامة كل من يطلب أقل أتاوة من المعابد والأديرة المـذكورة والحجـاج، ولتنفيذه أصدرنا هذا البيورلدي عن ديوان (مجلس) قيادتنا العليا»[41].

إن كلمـات كهذه على شفتي بـاشا مسلم، على شفتي فـاتـح جـريء مـا أن استـولى على سوريـة حتى أخذ يحلم بـاستئصـال الفسـاد، وبعـدم إرهـاق الشعب بالضرائب والأتاوات، لأمر هام، ناهيك عن التدابير الأمنية السديدة، التي اتخـذها إبراهيم باشا، والتي فتحت للحجاج الطريق إلى فلسطين، ففي السنتين الثانية والثالثة من الحكم المصري بلغ عدد اليونـانيين والأرمن الذين جـاؤوا من كل المنـاطق العثمانية إلى القدس (10 آلاف) شخص، وقد اغتنت بهم يـافا والسكـان الجبليون

= محاولاً بحرص أن يصوِّر للشعب حربه بمثابة قضية بينه وبين عبد الله، ويبعـد مظهر الانتفاضـة ضد سلطة السلطان.

(40) يقصد ـ بالأسلوب العثماني الرسمي ـ بالشعوب عادة: (الطوائف).

(41) سورية ولبنان تحت الحكم العثماني، ص 115. وعصر محمَّد علي، ص 224.

الـذين كانـوا يعملون مرافقين، وسكـان القدس التي كـان الحجاج يمضـون الشتاء فيهـا، وهذا دليـل بأن جـذب عدد كبيـر من الضيوف المؤمنين من خـلال التسامـح والأمن أجدى من الضرائب والأتاوات.

لقد كان تسـامح إبـراهيم باشـا الديني قـائماً من كـل الجوانب على حسـاب سياسي صحيح، لقد كان الأمر الذي أصدره من معسكره الواقع قرب عكا، ضمانة حب مسبق له، وتعلق ثمين من جانب كل السكان على اختلاف أديانهم.

إن تسامح إبـراهيم باشـا الديني، يكـاد يكون أهم وأرسـخ إجراء لـتحـولات هامة في المنطقة، وأساساً مدروساً بدقة لنفوذه لدى القبائل المسلمة في سورية.

سقوط عكا: استمر حصار عكا فصل الشتاء كله بلا جـدوى، وكان عبـد الله باشا يرد كل اقتراح للتسليم، حتى بعد فتح ثغرة. إنه ينوي عنـد الضرورة القصـوى تفجير الحصن، ولكنه لن يسلمه.

وكان محمد علي يبعث إلى معكسر ابنه إبراهيم بالرسول تلو الـرسول مؤكـداً حتمية الاستيلاء على الحصن مهما كلف الأمر، لأنه يستطيع وفي يده مفـاتيح عكـا أن يملي شروطه على الباب العالي في اسطنبول.

أما الباب العالي الذي كانت سياسته: (قتل العدو بالعـدو) فقد راح ينـظر من جهة بارتياح خفي أول الأمر إلى الاشتباك بين باشا مصر وبـاشا عكـا، وكان بـوسعه أن ينحيهما كليهما، أو ينحي أحدهما على الأقل، بعد أن ينهك أحدهما الآخر.

ولكن الباب العالي بدأ يبدي اندهاشه وتبرمـه، عندمـا بدأت تـوضح لـه أن إبراهيم باشا يحرص على ترسيخ أقدامه في سورية، وأنه ليس ضيفاً عابراً، فأرسل إلى محمد علي يوصيه بوقف أعماله غير اللائقة، والتوجـه إلى الباب العـالي بالشكـوى على الجار، عندها يأمر الباب العالي عبد الله بـاشا بعـدم التدخـل في شؤون مصر لاحقاً[42].

فرد محمد علي في كتاب مفعم بالولاء، أن يتنازل لـه الباب العـالي عن عكا

---

(42) سورية وفلسطين تحت الحكم العثماني، ص 119.

ودمشق، بعد ان عدد خدماته للسلطان في الجزيرة العربيـة وفي المورة، مـع سديم الأتاوة في حينها، عندئذ قرر الباب العالي العمل للوقـوف في وجه محمـد علي في سورية، وسارت قوات من قيصرية وقونية ومـرعش وسيواس[43] وغيـرها من منـاطق اسية الصغرى إلى حلب، لـلانضمام إلى قـوات واليها محمّـد بـاشا، ولكن هذه القـوات غير المنـظمـة، زادت بـإسـاءاتهـا من سخط السكـان وغضبهم، فـراحـوا ينتظرون إبراهيم باشا منقذاً مخلصاً.

وغـادر اسطنبـول إلى سوريـة فيلق من خمسين ألف نفر، بمـا في ذلـك قـوة نـظامية، وحـرس يضم ثلاثين ألف مقـاتل، ومئـة وستين مدفعـاً. بقيـادة (السـردار أكرم)[44] حسين باشا، فوصل سلسلة جبال طوروس[45] في أيار (مايو).

كما أبحر أسطول من الدردنيل[46] تحت قيادة خليل باشـا، ليدعم العمليـات الحـربية من البحـر، وحشد جيش غيـر نظامي من عشـرة آلاف رجل، تحت قيـادة عثمان باشا الحلبي عند مدينة حمص، على بعد مسيرة أربعة أيام من مدينة دمشق.

في هذه الفترة، اقتحم إبـراهيم باشـا أسوار عكـا، واستسلم عبد الله بـاشا، وأجاب عن سؤال المنتصر عن السبب الذي جعله يريق دماء المسلمين بعناد عقيم؟ أجـاب متنهداً: «وهـل كنت أعلم أن والدي السلطان خـذلني، في حين لم يتوقف والـدك المبجل عن إرسـال الجيش إليك؟!»[47]، إنـه لعتـاب غـريب يـوجهـه إلى السلطان باشا تمرد عليه مرتين.

أرسل عبدِ الله باشا إلى مصر بحراً، فاستقبل بـاحترام من قبـل محمد علي، لينتقل بعدها إلى اسطنبول، حيث عاش مغموراً يتقاضى راتباً من السلطان.

ويتابع إبراهيم باشا مسيرته شمالاً، ليفتـح دمشق، وإبان صـلاة الجمعة التي

---

(43) قيصرية وقونية ومرعش وسيواس، من المدن الهامة في آسية الصغرى، (تركية حالياً).

(44) (السردار أكرم) يقابل رتبة الفيلدمارشال.

(45) على شاطىء خليج الإسكندرون الشرقي.

(46) الدردنيل: المضيق الذي يفصل بحر مرمرة عن بحر إيجة.

(47) سورية وفلسطين تحت الحكم العثماني، ص 121.

تختتم بدعاء الإمام الخطيب في المسجد للسلطان، توجه الإمام إلى إبـراهيم باشـا بسؤال عمن يجب أن يـدعو لـه، استاء إبـراهيم بـاشـا، لأن هنـاك من يشكـك في إخلاصه للسلطان، وينظر إليه كمغتصب، فأمر بأن توضع رجلاه في الفلق ويضرب على الملأ، وبعد هذا الاستعراض المهيب لإخـلاص إبراهيم للسلطان، هـرع إلى تحطيم جيشه في حمص وبيـلان[48]. فحينما هبط (السـردار أكرم) حسين بـاشا من مرتفعات سلسلة جبال الأمانوس إلى الساحـل السوري، كـان خبر استيـلاء إبراهيم باشا على عكا أول خبر تلقاه في الطريق.

لقد سمح العثمانيون عمداً لإبراهيم باشا بالاستيلاء على عكا، للتخلص من عدو استعصىٰ عليهم، تطبيقاً لسياسة: «دار عدوك إلى أن تحل ساعـة قتله»، ولكن نتيجـة الحسابـات كانت خـاطئة، إن الصـلاحيـة التي أعـطيت لـولاة السلطان في المنـاطق، كانت عـاملاً لم يسـاعد على تـوطيد وحـدة الدولـة، هؤلاء الولاة كـانوا يعترفون بلا تحفظ بسلطة حاكمهم زعيماً روحياً للامبراطورية العثمانية، ولكنهم لـم يخضعوا لحكمه إلا حينمـا يتفق هذا ومصـالحهم، أو تنعدم عنـدهم الوسـائل لشن الحرب عليها.

لقد كان على السلطان العثماني (محمود الثاني)[49] أن يفكر جـدياً في إلغـاء المبدأ الأساسي الـذي شكل بـالضرورة خـلال أكثر من أربعـة قرون أسـاس سلطة السلطان، أي ضد الصلاحية المعطاة لولاته في المنـاطق، وباشـر السلطان محمود الثاني ذلك، فقوى سلطة السلاطين، ولكن هل ينقذ الدولة؟

ومن حلب وصـل وفد إلى دمشق، ليمثـل أمام إبـراهيم باشـا، طالبـاً تحريـر مدينتهم من الباشوات العثمانيين، فتخلىٰ القائد العثماني حسين باشا عن السير إلى حلب، وهرع إلى ممرات سلسلة طـوروس الجبلية، بـوابة سـورية القـديمة، لكي يغلق آسية الصغرى في وجه الهجوم المصري، خصوصاً بعد انهـزام قوات أرسلهـا

---

(48) مضيق بيلان، ومدينة بيلان: جنوبي الإسكندرونة في جبال الأمانوس، يصـل إليها طـريقان، طـريق من كِلّس، وطريق من إنطاكيـة، ويقترب الـطريقان في سفـح الجبل بحيث يفصـل بينهما نحـو ثلاثـة آلاف متر، ثم يلتقيان في المضيق جنوبي بيلان، فيصبحان طريقاً واحدة يصل إلى المدينة.

(49) محمود الثاني بن عبد الحميد الأول: [1808 -1839 م].

بقيادة الفريق محمد باشا في حمص[50].

وهزم إبراهيم باشا السردار أكرم حسين، فاستلم بذلك بوابة سورية (ممر بيلان)، ولم يهتم حسين بحماية بوابة كيليكيا في (غولق بوغاز)، هذا الشعب الذي يمتد مسافة عشرة كيلومترات ونيف، ويشرف على ممرات يستحيل اجتيازها وسط الصخور والمهاوي الرهيبة، وكانت تكفي كتيبة واحدة ومدفعان لسد الطريق إلى آسية الصغرى تماماً، حيث وزع السردار هنا وهناك فصائل رديئة غير نظامية تحت قيادة المدعو صادق باشا، أما هو فانسحب على عجل مع فلول جيشه المحطم إلى داخل آسية الصغرى، على الطريق المؤدية إلى قونية[51].

لقد طهرت طليعة الجيش المصري شِعب (غولق بوغاز)، لتندفع منه الحملة المصرية إلى قلب الامبراطورية، بعد أن غنم كميات ضخمة من المؤونة التي كانت قد وصلت عن طريق البحر مباشرة[52]، قبيل فرار حسين ومن معه، واقترح حينذاك على السردار أن يرمي بكل هذه المؤونة في البحر، لكي لا يستولي عليها إبراهيم باشا، إذ لا يستطيع إبراهيم تعقبه بدون مؤونة، فأجاب: «إن إتلاف النعم السخية التي يشبع بها الله جوع مخلوقات إثم شديد، يكفي أننا نخوض حرباً على المؤمنين، ولا لزوم لإماتتهم جوعاً»[53].

وفي تشرين الأول (أكتوبر) اجتاز إبراهيم باشا مع الجيش جبال طوروس متجهاً إلى قونية، وفي الطريق خضع له السكان بطيبة خاطر، إن الانضباط الصارم للجيش المصري، وعدل إبراهيم إزاء السكان الذين أرهقتهم فوضى الجيش العثماني، أكسباه سمعة حميدة في كل آسية الصغرى، وضمنا له تعاطف الشعب[54].

---

(50) سورية وفلسطين تحت الحكم العثماني، ص 127.

(51) قونية في آسية الصغرى، وهي (أيكونيوم) القديمة.

(52) لم يساهم الأسطول تحت قيادة خليل باشا في أية عمليات حربية بعد معركة بيلان.

(53) سورية وفلسطين تحت الحكم العثماني، ص: 128.

(54) حتى إن امرأة في دمشق، اشتكت لإبراهيم باشا جندياً اعتدى عليها، عندما أخذ من يدها إناء فيه لبن اشترته لطفلها وشربه، فجمع إبراهيم باشا الجند، لتمر المرأة أمامهم، وعندما عرفت الجندي=

ولخوض المعركة الفاصلة، سار الصَّدر الأعظم (رشيد محمد باشا) بجيش يضم 55 ألف رجل، وفي حوزته 90 مدفعاً، مع احتياطي من خيرة المقاتلين، قوامه 20 ألف رجل، مع 20 ألف رجل - هم الحرس السلطاني - يرابطون على الساحل الآسيوي، على مقربة من العاصمة، مشكلاً حامية للعاصمة ذاتها، وفي حال الهزيمة لن تتمكن قوات الحرس الاحتياطي إنقاذ اسطنبول ذاتها، لذلك توجه السلطان محمود الثاني إلى روسية طالباً منها الحماية إذا خسر هذا الاشتباك الحاسم الأخير، فأشارت الحكومة الروسية بعد الانعطاف الخطير في تمرد محمد علي، على الدول الأخرى بضرورة كبح جماح المنتصر، وكان يكفي حينذاك ظهور الأسطولين الإنكليزي والفرنسي عند شواطىء سورية أو مصر، وإطلاقه تهديداً واحداً للجم مخططات محمد علي وطموحاته.

ولكن الدول الغربية نظرت حينذاك بلا مبالاة إلى أحداث الشرق، فخيمت سحب الخطر على العاصمة، وحينما دخلت مضيق البوسفور سفينة عسكرية[55] يستقلها الجنرال مورافيوف[51] حاملاً رد الامبراطور نيقولا الأول[57] على طلب السلطان، واقتراحاً بتقديم دعم معنوي ومادي من روسية، عادت الدول الغربية إلى رشدها، وأخذت تنظر بحسد وتوجس إلى ما تقدمه روسية من حماية.

وفي 9 كانون الأول (ديسمبر) خسر (رشيد محمد باشا) المعركة الحاسمة قرب قونية، ووقع في الأسر عند أسوار قونية المهد المقدس لعظمة السلاطين الأوائل، والتي انطلقت منها قبيلة عثمان الفتية في يوم من الأيام، مفعمة بالحياة والقوة، إلى مآثرها الجبارة على هدى نجم انتصاراتها المتألق.

= المعتدي، بَقَر إبراهيم باشا بيده بطن الجندي، ليكون عبرة لكل من تسول له نفسه خرق القانون، والاعتداء على الناس وممتلكاتهم.

(55) السفينة الحربية: (شتاندارت)، فرقاطة البحر الأسود.

(56) موارڤيوف نيقولاي نيقولا يفيتش: [1794 -1866 م]، دبلوماسي وشخصية عسكرية، ساهم في الحرب الروسية - الفارسية 1826 -1828، وفي الحرب الروسية - التركية عامي 1828 -1829 م، وقاد في سنة 1833 م الفصيلة الروسية التي أرسلت إلى السلطان لمساعدته ضد محمد علي.

(57) نيقولا الأول: [1796 -1855] قيصر روسية: 1825 -1855.

هرع السلطان محمود الثاني فور تلقيه خبر هزيمة جيشه في قونية إلى الوزير المفوض الروسي (بوتينيف)[58] يطلب الجيش والأسطول المساعدين اللذين وعد بهما لتغطية عاصمته المهددة، وفي الوقت ذاته أرسل خليل باشا الذي اشتهر بتعاطفه مع محمد علي إلى مصر، لفتح المفاوضات.

وبناء على رغبة السلطان هرع الجنرال مورافيوف كذلك إلى مصر ليبدد بصلابة الضباب الذي أدخله نجاح السلاح في عقل محمد علي، وليعزز اقتراحات الباب العالي الذي تخلى له عن كل سورية الجنوبية، وكذلك أرسل عقيد الأركان العامة (ديوغاميل)[59] إلى معسكر إبراهيم باشا لينصحه بالتوقف وانتظار نتيجة المفاوضات السلمية بين الباب العالي وأبيه.

ومرد هذه الجهود الروسية وهدفها، بقاء الدولة العثمانية الضعيفة (الرجل المريض)، وألا يتربَّع على مضيقي البوسفور والدردنيل حاكم قوي، يتحكم بمرور سفنها من البحر الأسود إلى البحر المتوسط[60].

وأصرت الدبلوماسية الفرنسية من جانبها على إنهاء هذه القضية عن طريق

---

(58) بوتينيف أبوليناري بيتروفيتش: [1787 -1866 م]، دبلوماسي بدأ العمل في وزارة الخارجية في عام 1804، عُين في سنة 1816 سكرتيراً للسفارة الروسية في اسطنبول، حيث بقي حتى سنة 1821، وأصبح منذ 1830 سفيراً في اسطنبول، وشغل منصب وزير مفوض في رومة من سنة 1843 -1856، ثم عُين عضواً في مجلس الدولة، وأرسل مجدداً وزيراً مفوضاً إلى اسطنبول، حيث بقي حتى سنة 1858.

(59) ديوغاميل الكسند أوسيبوفيتش: [1801 -1880 م] شخصية عسكرية، عُين 1827 سكرتيراً ثانياً للقسم العسكري للسِّفارة الروسية في أسطنبول، وأصبح في سنة 1833 قنصلاً عاماً في الإسكندرية وبقي حتى 1837، ومن سنة 1837 إلى عام 1841 عمل سفيراً في طهران، وبعد 1843 لم يعد عمله مرتبطاً بشؤون الشرق.

(60) وهناك رأي يقول: إن الحكومة العثمانية لم تقبل المساعدة الروسية، ولكنها احتفظت لنفسها بحق الاستفادة من المساعدات فيما بعد، وعندما غادر إبراهيم باشا قونية وتوجه إلى العاصمة، طلب السلطان من السفير الفرنسي تقديم المساعدة مجدداً وعندما لم يتلق منه ضمانات أكيدة لوقف هجوم المصريين، توجه في 2 شباط (فبراير) 1833 إلى السفير الروسي بوتينيف بطلب إرسال عمارة من البحر الأسود، وفيلق مشاة من 25 -30 ألف مقاتل. (هامش ص 138: سورية وفلسطين تحت الحكم العثماني).

وساطتها، وتكفلت للباب العالي بألا يتقدم إبراهيم باشا، وطلبت بإصرار وعن طريق التهديد ألا تستدعى القوات الروسية لمساعدة الباب العالي، الّذي كان يعلم، أن القنصل الفرنسي في الاسكندرية (المسيو ميمو)، لم يتوقف في الوقت ذاته عن تشجيع محمد علي باسم حكومته[61].

وعلى الرَّغم من ذلك، فقد تحرك إبراهيم باشا من قونية مقترباً من العاصمة العثمانية، فماذا أراد من ذلك؟

هل أراد أن يطيح بالسلطان؟

أم أراد تعزيز مطامع أبيه فقط، ويرغم السلطان على الموافقة على كل ما يأمره به؟

وصل مورافيوف إلى مصر، قبل خليل باشا بعدة أيام، وتمكن من تهدئة محمد علي واستمالته إلى المفاوضات، معلناً له أنه سيجد في اسطنبول القوات البحرية والبرية الروسية، وبالفعل دخلت مضيق البوسفور في 8 شباط (فبراير) سنة 1833 الفصيلة الأولى من أسطول البحر الأسود، والمكونة من أربع سفن وأربع فرقاطات وحراقتين، تحت قيادة اللواء البحري (كوماني)، وهذا الخبر أوقف إبراهيم باشا في كوتاهية، على بعد 250 كيلومتراً من البوسفور.

كما وصل إلى اسطنبول السفير الفرنسي الجديد الأميرال روسين، وبدأ يهدد بقطع العلاقات مع الباب العالي إذا لم يتخل عن العون الخارجي، وتعهد باسم حكومته أن يرغم إبراهيم باشا على التراجع إلى ممرات جبال طوروس، ومحمد علي على القبول بالشروط التي اقترحها خليل باشا، وكان هذا الطلب غريباً، فقد كان ينبغي لإرضاء السفير، سحب الأسطول الروسي الذي دعاه السلطان، وتفضيل الحل الدبلوماسي على التدخل المسلح حينما كان يجب إنقاذ الأمبراطورية من فناء أكيد، فجيش إبراهيم باشا يسلك الطريق المؤدية إلى العاصمة.

---

(61) سورية وفلسطين تحت الحكم العثماني، ص 135، ولذلك فكر محمد علي بالإبحار بأسطوله إلى اسطنبول مباشرة، والظهور هناك في وقت واحد مع ابنه بحجة أن إبراهيم لم يجد في قونية مؤونة لجيش، فحملها أبوه إليه بحراً إلى البوسفور.

لم يستمع إبراهيم باشا، ولا أبوه، إلى تعليمات السفير الواثقة، وفي خلال آذار (مارس)، ونيسان (إبريل) دخلت البوسفور فصيلتان أخريان من سفن أسطول البحر الأسود، تحمل جيش إنزال قوامه 12 ألف رجل، رابط في معسكر على الساحل الآسيوي للبوسفور في وادي (هنكيار أسكيلاسي).

استلم الجنرال مورانيوف الذي رجع من مصر ـ بعد بدء المفاوضات بين محمد علي وخليل باشا ـ قيادة جيش الإنزال، وفي أيار (مايو) سنة 1833 م وصل الجنرال (أديوتانت الكونت أورلوف) بصلاحيات سفير فوق العادة، وقائد عام للقوات البحرية والبرية، ومن الواضح أن الإجراءات الحاسمة التي اتخذتها روسية في تلك الظروف الحرجة، أنقذت العاصمة من السقوط بيد الباشا المصري الطموح.

طالت المفاوضات بين الباب العالي ومحمد علي، واضطر إلى التخلي عن أطماعه في احتلال العاصمة، ورضي بسورية، فوقعت المعاهدة في كوتاهية في مقر قيادة المصريين بتاريخ 4 أيار (مايو) 1833 م، فتراجع إبراهيم باشا إلى جنوبي سلسلة جبال طوروس.

وليس هذا الاهتمام الأوروبي بحماية اسطنبول من السقوط بيد محمد علي، حباً بالسلطان ودولته، إنه حماية لأوروبة ذاتها، فاسطنبول مفتاح شرقي أوروبة، كما أن سبتة[62] مفتاح غربها، وهيهات أن يسمح الأوروبيون أن يستلم مفتاح شرقي أوروبة رجل قوي ـ مع جيش فتي بتسليح حديث ـ من جديد.

سبع سنوات: كانت سياسة إبراهيم باشا تهدف إلى انتزاع أكثر الموارد الممكنة من القبائل الواقعة تحت سلطته، بغية إنجاز أكثر المآرب طموحاً، لذلك

(62) سبتة مدينة على مضيق جبل طارق على الساحل الإفريقي، مقابل الجزيرة الخضراء على الشاطئ الأندلسي، (انظر: معجم البلدان: 182/3): سبتة أقرب ما بين البر الإفريقي والأندلس، ونبه المبشر دامون لل Lull منذ سنة 1310 م إلى أهمية المدينتين، وأوصى باحتلالهما لاتخاذهما قاعدتين لشن الهجمات ضد العرب المسلمين، انظر:

Allison Peers, Roman Lull: A Biography, London, 1929, P. 351.

أخـذ يطبق بعنف النـظامين الإداري والمالي المصـريين، فقمع الميـول الفوضـوية للقبائل، ووزع بالعدل عبء الضرائب التي كانت حتى ذلك الحين موضـوعة تحت رحمة الباشوات، والحكام المحليين، وكان إبراهيم باشا يتمتـع إلى جانب مـواهبه العسكرية بقدرات كبيرة في مجال الاقتصاد، فجعل وقته لاستثمار رؤوس أمواله في المضاربات التجارية والصناعية.

كما فرض إبراهيم باشا المضطر إلى إبقـاء جيش جرار في سـورية، التجنيـد الإجبـاري، فشبت ثورة شملت كـل فلسطين في ربيـع سنـة 1834 م، بعـد إعـلان السُّلطات المصـرية قـراراً يقضي بجمع الأسلحة والمجندين هنـاك، فأبـاد الثـوار الحـاميتين المصريتين في نـابلس والخليل، وحـاصـروا الـوحـدات المصـريـة في القدس، ولم يرفع الحصار عنها إلا بعد الـوعد بـإلغاء التجنيـد الإجباري، بيـد أن الحكومة المصرية لم تف بوعدها، فتجددت الثورات(63).

ولم يستـطع سكان المـدن تحاشي التجنيـد الإجباري، فـاشتـد الـرعب من شبحـه، وازدادت كراهيـة الشعب إزاء كـل الإصـلاحـات التي وإن كـانت مـواتيـة للمنطقة من نواح كثيرة، إلا أن ثمنها كان يدفع ضريبة دم مرهقة جداً وباهظة، حتى إن 100 ألف سوري هربوا من قسوة الحكم المصـري، وهذا التقلص للسكـان كان محسوساً بالنسبة إلى الزراعة والصنـاعة أكثـر من التجنيد نفسـه بما لا يقـاس، ولم يستـطع إبراهيم بـاشا مـع كل صـرامته، أن يجنـد في سـوريـة على امتـداد خمس سنوات: [1833-1838] أكثر من 35 ألف رجل(64).

ويمكن تلخيص أسباب الثورات في سورية ضد حكم إبراهيم باشا بما يلي:

وعد إبراهيم باشا السوريين بإعفائهم من التجنيد وبتخفيض الضـرائب، وألا يكلفهم إلا بدفع الضرائب الحكوميـة المقررة، وبـر بوعـده في السنوات الأولى من حكمـه، فخفف عنهم بعض الأعباء المـالية، وأخـذ في تنشيط الزراعـة والتجارة، فشعر السكان بالاطمئنان وركنوا لحكم إبراهيم باشا.

---

(63) سورية وفلسطين تحت الحكم العثماني، ص 143.

(64) تاريخ الأقطار العربية الحديث، ص 134، بحث: (الاستياء في البلاد، انتفاضات ضد التجنيد).

ولا يسع المنصف إلا الاعتراف بأن المبادىء التي شاء إبراهيم باشا أن يؤسس عليها الإدارة والقضاء في سورية كانت صحيحة بوجه عام، لأنها كانت ترمي إلى تنظيم الأعمال، وتوزيع الاختصاص بين هيئات مختلفة، ومنع الاستبداد بتقييد الحكام وغيرهم من الموظفين بالنصوص القانونية، وتدريب الأهلين على إدارة شؤونهم المحلية، غير أن جهل الحكام كيفية تطبيق القوانين، وفطرتهم الاستبدادية، وعدم وجود مراقبة فعالة على أعمالهم، وعدم مراعاة تقاليد البلاد وعاداتها، وكثرة الاضطرابات في البلاد، حالت دون بلوغ الغاية التي وضعت تلك القوانين من أجلها، ولإبراهيم باشا فضل خاص في السنين الأولى بعد الفتح في ضبط الأحكام، وشدة مراقبة الحكام، وإجراء العدل بين الأهلين، وقد كان شديد الوطأة على المستخدمين الذين يحيدون عن السبيل القويم، فعاقب كثيرين منهم بالطرد والضرب والحبس للاعتداء على أهل البلاد، أو عدم النزاهة، أو غير ذلك مما يخرج عن جادة الاستقامة، فلو استمرت حكومة إبراهيم باشا في سورية ناهجة هذا المنهج القويم الحكيم، لملكت قلوب السوريين، خصوصاً بعد إطلاق الحرية الدينية(65).

حتى المدارس التي أشادها إبراهيم باشا، كانت في معظم الأوقات مشتغلة بتسكين الاضطرابات وإخماد الثورات، ومقاومة الدسائس والاعتداءات الداخلية والخارجية، عَلى أن قيام المدارس في سورية مهد السبيل لنهضة علمية أدبية، كما أن إرسال بعض الشبان لدراسة الطب في مصر، واستخدام بعض السوريين في حكومة محمد علي أنشأ صلة أدبية دائمة بين سورية ومصر، وأدخلت حكومة إبراهيم باشا روحاً علمية إلى البلاد، فأنشأت محجراً صحياً في بيروت، وبذلت اهتماماً يذكر في الأمور الصحية، وكانت تجري فيها حسب مشورة الأطباء الصحيحة، كما قامت في دمشق، بإنشاء مصارف للمياة الراكدة(66).

وعندما زار المارشال مارمون (الدوق دي راجوز) سورية سنة 1834 م،

---

(65) إبراهيم باشا في سورية، سليمان أبو عز الدين، ص 139.

(66) المرجع السابق، ص 315، بتصرف واختصار.

أعجب بما رآه من السَّكينة والأَمن فيها، وكتب في رحلته يقول: «إذا بقيت أعمال محمد علي، وبقي الأمن الذي بسطه فيما فتحه من البلاد كما صار إليه الآن من الاستقرار الذي يدعو إلى الإعجاب، فإن حالة هذه البلاد سينبه شأنها، وستتطور تطوراً كبيراً»[67].

ويقول المسيو لويس بلان، المؤرخ الفرنسي في كتابه (تاريخ عشر سنوات): «إذا أردنا أن نعرف ما أفادته سورية من انتقالها من الحكم العثماني إلى حكم المصريين، فما علينا إلا أن نلقي نظرة على سهول أنطاكية التي اكتست بأشجار الزيتون، وضواحي بيروت التي كثرت فيها الكروم، والنشاط الذي انبعث في حلب ودمشق، صحيح أن محمد علي أظهر جنفاً[68] وقسوة في حكم سورية، ولكن في ظل هذا الاستبداد العارض الذي كان ضرورة ولزاماً حيث سادت الفوضى في تلك البلاد، قد نالت سورية النظام والعمران»[69].

هذه الحال ما لبثت أن تبدلت لما أصدره محمد علي باشا إلى ابنه في أواخر سنة 1833 م، وأوائل سنة 1834 م، من الأوامر التي أثقلت كاهل الأهلين بأعباء فادحة، وهي:

1" ـ احتكار الحرير في البلاد السورية.

2" ـ أخذ ضريبة الرؤوس من الرجال كافة على اختلاف مذاهبهم.

3" ـ تجنيد الأهالي.

4" ـ نزع السلاح من أيديهم[70].

لقد تذمر السكان من هذه الإجراءات وتبرموا، لأن احتكار الحكومة للحرير من شأنه إلحاق الضرر بمنتجيه، ومنع تنافس التجار على شرائه وحرمان المنتجين

(67) رحلة المارشال الدوق دي راجوز: 28/3.

(68) الجنف: الميل والجور، [اللِّسان: جنف].

(69) تاريخ عشر سنوات: 421/5، وانطاكية التي وردت في النص اتخذها إبراهيم باشا مقره العام لموقعها الحربي الهام.

(70) عصر محمد علي، ص 262 وما بعدها.

مكاسبهم منه، ونفروا من ضريبة الرؤوس وخاصة المسلمين، لأنهم ما كانوا ملزمين بها من قبل، وزاد من نفورهم تسخير الحكومة للأهالي في الأعمال العامة.

وكان التجنيد ونزع السلاح أهم الأسباب المباشرة التي أفضت إلى الثورة، فقد نفذ التجنيد بطريقة قاسية تثير الخواطر، وكان كثير من المجندين يرسلون إلى جهات لا يصل إلى ذويهم شيء من أخبارهم فيها، وتوج هذه الإجراءات التي سببت الثورات نزع السلاح، الذي كان معظم الأهالي يحملونه، ليدفعوا به سطوات البدو وعدوانهم، فانتزاع السلاح من أيديهم أمر لا تقبله نفوسهم عن طاعة واختيار.

الحرب السورية الثانية: [1839 م]:

ما فتئت الدولة العثمانية بعد هزيمتها في معركة (قونية)، وإبرامها اتفاق (كوتاهية)، تبذل كل ما وسعها لاسترجاع سورية وإقليم أضنة إلى حوزتها، وتصميمها على ذلك بدأ عقب هزيمتها في قونية مباشرة[71]، ولم يؤخرها عن امتشاق الحسام حتى سنة 1839 إلا شعورها بأنها أضعف جنداً من مصر، فأخذت تتحين الفرصة المناسبة للثأر، ولم تنقطع طوال هذه المدة عن تحريض سكان سورية على الثورات، وخلع أيديهم من الطاعة لمحمد علي.

وعندما توفي رشيد باشا سنة 1836، خلفه في قيادة الجيش العثماني محمد حافظ باشا، أحد قواد العثمانيين المشهورين في ذلك العصر، وفي خلال ذلك حدثت مفاوضات بين العثمانيين ومصر لتسوية الخلاف بينهما بطريقة ودية، فأوفد السلطان محمود الثاني سنة 1837 مندوبه (صارم أفندي) ليفاوض في ذلك محمد علي، لكن هذه المفاوضات أخفقت، إذ لم يتفق الطرفان على شروط يقبلانها.

ولما أخفقت تلك المفاوضات، ورأى محمد علي دسائس السلطان تزداد في

---

(71) حشدت الدولة العثمانية سنة 1834 جيشاً في (سيواس) - إلى الشرق من أنقرة - تأهباً للزحف على سورية عند سنوح الفرصة، وعهدت بقيادته إلى رشيد باشا قائد الجيش العثماني الذي أسر في واقعة قونية، فأخذ يستعد للزحف آملاً أن يظفر بالجيش المصري، فيمحو ما لحقه من العار والهزيمة في (قونية) ولكن الفرص لم تتح له حتى عاجله الأجل 1836 م.

سورية، اعتزم إعلان الاستقلال[72]، ليقطع آخر سبب يربط مصر بالدولة العثمانية، واستدعى قناصل الدول في مصر، وأعلمهم بعزمه هذا في أيار (مايو) سنة 1838 م، وكان محمد علي يعتقد أن الدول الأوروبية لا تعارضه في إعلان الاستقلال أسوة بما فعلته حيال اليونان، إذ آزرتها في تحقيق استقلالها وانفصالها عن الدولة العثمانية وتأييدها في مطالبها القومية، ولكن الدول الأوروبية تنظر إلى مصر بغير العين التي تنظر بها إلى اليونان، فاعترضت على ما عزم عليه محمد علي، وحذرته من عواقب قراره، وبذلك بدا تحيزها للعثمانيين جلياً، مما جرأ السلطان محمود الثاني على التحرش بمحمد علي، فأدى ذلك إلى وقع الحرب السورية الثانية.

وكان سفير إنكلترة في اسطنبول (اللورد بونسونبي) يحرض السلطان على التشدد في شروطه، مما أدى إلى إخفاق المفاوضات، وعقدت معاهدة تجارية مع الدولة العثمانية سنة 1838، من شروطها إلغاء الاحتكار في جميع أنحاء السلطنة العثمانية، وكان المفهوم أن هذه المعاهدة تسري على مصر لأنها كانت إلى ذلك الحين جزءاً من السلطنة العثمانية، ووافقت فرنسة على هذه المعاهدة في تشرين الثاني (نوفمبر) 1838 م، لأن ظاهرها يوافق المبادىء الإنسانية، ولم يكن من سبيل إلى رفض مثل هذه المعاهدة[73].

وفطن محمد علي إلى أن المقصود من وضعها هو إحراجه، فلم يعلن اعتراضه عليها، ولا قبوله إياها، وفي غضون ذلك بذلت الدول الأوروبية مساعي عدة لحل الخلاف دبلوماسياً، خصوصاً وقد أخذت تحركات الجيش العثماني تزداد نشاطاً بالقرب من التخوم السورية.

حصن المصريون مضيق (كولك) من مضايق جبال طوروس تحصيناً منيعاً، إذ هو طريق الزحف على سورية من ناحية الأناضول، فشيدوا فيه القلاع المحكمة، وركبوا فيها المدافع الضخمة على الأساليب الهندسية الحديثة، وبلغ عدد المدافع

---

(72) كادلفين وبارو، سنتان من تاريخ الشرق: 22/1 و46.

(73) عصر محمد علي، ص 271، تاريخ الأقطار العربية الحديث، ص 137.

التي ركبها المصريون في قلاع المضيق ونواحيه 115 مدفعاً[74]، وراح إبراهيم باشا يـرقب حركـات الجيش العثماني، الذي كانت طـلائعه تـرابط في عينتـاب وكِلّس بقيادة حافظ باشا. ويتلقى تعليمات والده، الذي عرف أنها الحرب لا محالة، فسير الجند إلى سورية ومعهم الذخائر، وعهد إلى وزير الحربية أحمد باشا المنكلي أن يلحق بإبراهيم بـاشا ليعـاونه في الحـرب المنتظرة[75]، فكـان سفر المنكلي إعـلاناً بقرب وقوع القتال، فتدخل المسيو كوشليه، قنصـل فرنسـة العام لـوقف سفر وزيـر الحربية، فطلب إليه محمد علي أن تعطيه الدول موثقاً ألا يـزحف الجيش العثماني على سورية، وفي مقابل ذلك يمنع سفر وزير حـربيته، بـل ويستقدم إبـراهيم باشـا أيضاً، فضمن له القنصل الفرنسي ذلـك، بناء على خـطاب بهذا المعنى جـاءه من سفير فرنسة باسطنبول، وكان الحديث بحضور قنصل النمسـة، فالتفت إليـه محمد علي وسأله: أتؤيد الرسائل الواردة له من السفير الفرنسي ومـا يقولـه قنصل فرنسة؟ فـأجـاب بـالنفي، فلم يسـع محمـد علي إلا أن صـارح القنصلين بـأنـه إزاء هــذا التضارب يرى من واجبه أن يتخذ وسـائل الأهبـة والاحتياط، وأنفـذ من فوره وزيـر الحربية إلى حلب، فوصل إليها بعد تسعة أيام من مغـادرته مصـر، وكانت الحـرب قاب قوسين أو أدنى[76].

احتشدت طلائع الجيش العثماني في قرية نصيبين[77] وحولها، وأخـذ حافظ باشا يستعد للزحف، فاحتلت طلائعه من القـرى ما حـول مدينـة عينتاب واجتـازت

---

(74) إحصـاء المسيو أوديفيـر في مباحثه عن (الحكم المصري في بـلاد القـرمـان)، التي نشـرت بمجلة الشرق الفَرنسية سنة 1868 م، ص 590.

(75) سورية وفلسطين تحت الحكم العثماني، ص 184.

(76) عصر محمد علي، ص 273.

(77) تقع قرية نصيبين على الطريق الواصل بين بيرة جك (البير) وميناء الإسكندرونة، وموقعها غـربي بيرة جك القائمة على الضفة اليسـرى لنهر الفـرات، وهي غير نصيبين التي بـالجزيـرة السوريـة، جاء في (معجم البلدان 289/5): «ونصيبين أيضاً قرية من قرى حلب».

ويذكر بعضهم اسم هـذا الموقـع (نزيب)، ولا محـل لأن تستبدل نصيبين بـاسم (نزيب) وهـو الإسم الأجنبي المحـرف عن نصيبين، ولم يرد في أي معجم من المعـاجم العربيـة، ولا مبـرر لتـرك الاسم العربي كما ورد في معاجمنا.

سرية من الجيش العثماني نهر الساجور(78)، فتخطت بذلك الحدود المرسومة في اتفاقية كوتاهية، وفي منتصف حزيران (يونيو) جاء كتاب محمد علي لابنه بألا يكتفي بإرجاع العثمانيين إلى الحدود، بل عليه حربهم وسحق جيشهم ما داموا لم يراعوا العهود والمواثيق، فاستعد إبراهيم باشا لمهاجمة الجيش العثماني الذي احتشد في نصيبين، والذي بلغ تعداده 38 ألف مقاتل، ويحتل مواقع حصينة، ولم يكن ينقصه القواد الأكفاء، لأن فريقاً من الضباط الألمان، وعلى رأسهم القائد الشهير البارون (فون مولتكه)(79)، كانوا يرافقون القواد العثمانيين، وهم الذين تولوا تحصين نصيبين حتى جعلوها من أمنع المواقع الحربية.

أما الجيش المصري فكان عدده أربعين ألف جندي(80)، فالجيشان كانا متقاربين من جهة العدد، لكن الجيش المصري كان يفوق جيش العثمانيين في النظام وبراعة القيادة، ودربة جنوده، ومرانهم على القتال، وثقتهم بأنفسهم وبقوادهم الذين خاضوا وإياهم المعارك، ورفعوا معاً علم النصر من قبل(81).

وفي صبيحة 24 حزيران سنة 1839 م بدأت معركة نصيبين التي أسفرت عن خسارة العثمانيين، وانتصار إبراهيم باشا، الذي قضى في هذه المعركة على قوة العثمانيين الحربية، فكان وقعها أليماً جداً على العثمانيين، وتوفي السلطان محمود الثاني في أول تموز (يوليو) سنة 1839 قبل أن يبلغه نبأ انكسار جيشه، إذ كان على فراش الموت، وخلفه عبد المجيد الأول(82) في الوقت الذي تزلزلت فيه قوائم السلطنة من ضربات إبراهيم باشا، ولم تكن سن السلطان الجديد تتجاوز السابعة عشرة، فلم يدر كيف يتصرف، ولا كيف يتجه بين العواصف التي هبت على

---

(78) نهر الساجور: ينبع بالقرب من عينتاب، ويمر بها ويصب في الفرات، وهو الحد الفاصل بين أملاك محمد علي والدولة العثمانية.

(79) فون مولتكه: Moltke: [1800-1891]، قائد ألماني، درب الجيش العثماني وأعاد تنظيمه بعد اتفاقية كوتاهية وانهزام الجيش العثماني قبالة الجيش المصري، قاد الجيش الألماني بعد ذلك في الحرب مع فرنسة: 1870-1871 م.

(80) إحصاء كادلفين وبارو في كتابهما: (ستتان من تاريخ الشرق): 259/1.

(81) عصر محمد علي، ص 275.

(82) عبد المجيد الأول: [1839-1861].

عرشه. أما إبراهيم باشا فقد اتجه شمالاً ليفتح عينتاب، ومرعش، وأورفة.

وفي الوقت ذاته سلم أحمد باشا فوزي الأسطول العثماني إلى محمد علي، بعدما عين السلطان عبد المجيد خسرو باشا صدراً أعظم، وكان بينه وبين أحمد باشا فوزي عداء قديم، وهكذا تسلم محمد علي الأسطول العثماني الضخم، «في تلك الفترة كان طالع محمد علي قد بلغ الأوج»[83].

قدم ممثلو الدول الخمس الكبرى في اسطنبول: (إنكلترة وفرنسة وروسية والنمسة وبروسية) في 27 تموز (يوليو) 1839 مذكرة[84] يطلبون بها من السلطان أن لا يبرم أمراً في شأن المسألة المصرية إلا باطلاعهم واتفاقهم.

قبل السلطان هذه الوساطة بارتياح، ولكن محمداً علياً اعترته الكآبة عندما أبلغ بمضمون المذكرة (15)، وأدرك أن إنكلترة منذ سنوات تنظر بقلق إلى قوته المتعاظمة، وهي تطمح إلى القضاء عليه، وطرده من سورية، حفاظاً على طريق الهند.

ولكنه فرح بالخلاف بين الوسطاء، ففرنسة تميل إليه، ويتعاطف شعبها معه منافسة لإنكلترة، لذلك، لم يقم بأية تنازلات.

معاهدة لندن الأولى: 15 تموز (يوليو) 1840 م:

وقع هذه المعاهدة كل من روسية والنمسة وإنكلترة وبروسية والباب العالي العثماني، وعلى الرغم من ممانعة فرنسة، قررت الدول الكبرى كبح جماح محمد علي بالقوة، ووضع حدود لطموحه المفرط.

---

(83) قالها قسطنطين بازيلي، وهو شاهد عيان، وصف بالتفصيل خيانة الأميرال العثماني، كما وصف الأسطول العثماني بعد تسلمه في ميناء الإسكندرية، فقد كان بازيلي في طريقه لزيارة محمد علي في الإسكندرية، (سورية وفلسطين تحت الحكم العثماني، ص 208 وما بعدها).

(84) وهي المذكرة المعروفة تحت رقم 15، تاريخ 27 تموز (يوليو) 1839، وهي اقتراح مترنيخ وزير النمسة الأكبر، ووجهة نظره أن يحول دون انفراد روسية بالتدخل في المسألة الشرقية، وإرغام فرنسة على العمل سوية مع الدول الكبرى.

وبناء على مضمون معاهدة لندن الأولى، اقترح الباب العالي على محمد علي أن يحكم مصر وراثياً، ويدير مدى الحياة جنوبي سورية (أي فلسطين)[85]، على أن يوافق على هذا الاقتراح، الذي أيده ممثلو الدول الكبرى في غضون عشرة أيام، وأن يوجه في خلال العشرة أيام هذه الأوامر إلى جيشه بإخلاء بقية سورية وأضنة، وكريت[86] وشبه جزيرة العرب، مع إرجاع أسطول السلطان فوراً.

وفي حال رفض محمد علي لهذا الاقتراح، يقتصر الباب العالي على تقديم مصر ليحكمها وراثياً، ويمنح مدة عشرة أيام أخرى لقبول هذا الشرط، تاركاً لنفسه في حال رفض محمد علي ثانية حرية العمل بالشكل الذي يراه بعد مباحثات تمهيدية مع الدول الكبرى.

وبما أن سورية الشمالية ستعاد إلى السلطان على أي حال، فقد كان بالإمكان في خلال المحادثات مع محمد علي، وقبل انقضاء المواعيد المقررة، أن تبدأ العمليات الحربية عند الشواطىء اللبنانية، وتنقطع المواصلات البحرية بين سورية ومصر، أما في خصوص تهديد محمد علي المألوف بحملة إبراهيم باشا على آسية الصغرى، فقد اتفقت الدول المتحالفة، على أن تحتل أساطيلها في حال تنفيذ هذا التهديد، البوسفور والدردنيل لحماية العاصمة العثمانية، وكان فيلق من القوات الروسية مستعداً لعبور البحر الأسود من أوديسا وسيباستوبول، والتقدم لملاقاة إبراهيم باشا.

أوصل خبر معاهدة لندن إلى سورية (نابير)(*) الإنكليزي، الذي ظهر في (آب أغسطس) مقابل بيروت فجأة، مع أربع سفن وفرقاطة، لقد كان يأمل بظهوره إثارة لهيب تمرد جديد في لبنان، ويبعث الوجل في القوات المصرية في سورية ويربكها.

---

(85) وفق خط يمتد من رأس الناقورة على البحر المتوسط (شمالي عكا، وجنوبي صور) إلى بحيرة طبرية، فنهر الأردن إلى البحر الميت، إلى العقبة على البحر الأحمر.

(86) وهي في بعض المراجع: كاندي Candie، وكاندي مدينة في كريت، اسمها اليوم هيراكليون: Hérakléion.

(*) شارل نابير Napier.

رفض محمـد علي مقررات مؤتمر لندن، وقـرر الـذود بـالسيف عمـا أخـذه بالسيف[87]، خصوصاً وجيشه في سورية 75 ألف رجل، وقد زود بكل ما يلزم لمـدة سنة واحدة، معولاً الكثير على نفوذ الأمير بشير الشهابي بين القبائل اللبنانية، ومؤمناً بشفاعة فرنسة ونصرتها، منتـظراً ـ من ساعـة إلى أخرى ـ العـون منها للوقـوف ضد الدول المتحالفة[88]. .

ولكن. . على الـرغم من كل حجج فرنسـة، حول نقص الـوسائـل لانتـزاع سورية من السلطة المصرية، حسبت وزارات الدول الكبرى باتقان شديد الـوسائـل المـادية الضـرورية لهـذا، إن إبراهيم بـاشا الـذي كـان يقـارن نفسـه بـالإسكنـدر المقدوني، ويضع نفسه فوق بونابـرت، لأنه احتـل سوريـة، وتوغـل في قلب آسية الصغرى بحملتين مع جيش قوامه 20 ألفاً، أدرك بالتجربة تداعي مأثرتـه، حينما لم يستطع بجيش من 70 ألفاً الذود عن غنيمته أمام حفنة من القوات المتحالفـة، وأمام فيض الكراهية الشعبية[89].

بـدأت إنكلترة والنمسـة مع العثمـانيين بعمليات حـربية، ضـد محمد علي، وفي 11 أيلول (سبتمبـر) 1840 أنزل الأسـطول الإنكليزي قـوات مسلّحة في شمـالي بيـروت، وشرع الإنكليـز والنمساويـون بتسليـح الجبليين، وإمـدادهم بـالمـدربين والأموال، وقامت انتفاضة بقوة جديدة ضد إبـراهيم باشـا في لبنان، فـوجد الجيش المصري نفسه في وضع حرج.

واعتمد محمد علي على معونة فرنسة، إلا أنها لم تفعل شيئـاً سوى التهـديد بـالسلاح، ولم تمـد مصر بـأية مسـاعدة فعـالة، وأدركـت الحكـومة الفـرنسيـة بـأن المساعدة المسلحة للدفاع عن مصر تنطوي في ثنـاياهـا على حرب أوروبيـة واسعة النطاق، علماً أن فرنسة ستضطر إلى الصراع وحيدة وفي آن واحد ضـد بروسيـة في القارة الأوروبية، وضد إنكلترة في البحار، لذلك. . عندما وجدت نفسها أمام هـذا

---

(87) تاريخ الأقطار العربية الحديث، ص 141.

(88) سورية وفلسطين تحت الحكم العثماني، ص 233.

(89) المرجع السابق، ص 235.

الوضع، لم تخاطر للقيام بحرب أوروبية واسعة، وتركت مصر في كفة الأقدار[90].

وفي 10 تشرين الأول (أكتوبر) 1840، سحق الجنود الإنكليز قوات إبراهيم باشا على مقربة من بيروت، فاضطر المصريون إلى إخلاء المناطق الجبلية من لبنان، والجلاء عن الساحل، واستسلم الأمير بشير الشهابي، حليف محمد علي، إلى الإنكليز فنفي إلى مالطا[91].

وفي 3 تشرين الثاني (نوفمبر) 1840 سقطت عكا بعد قصفها بحراً[92]، واحتلت المدينة وحدة إنكليزية صغيرة، وشرعت بالتقدم نحو القدس، وقامت في فلسطين انتفاضات ضد المصريين، وأصبحت مقاومة المصريين دون جدوى.

استسلام محمد علي: وفي تشرين الثاني (نوفمبر) 1840 قاد نابير عمادة إنكليزية إلى الاسكندرية، وقدم إنذاراً إلى محمد علي هدد فيه بإطلاق النار على القاعدة الرئيسية للأسطول المصري.

وتأثر محمد علي من تهديدات الإنكليز المتكررة باحتلال مصر، وقال: «إن الإنكليز يتهددونني بالنزول إلى بر مصر، فليجربوا! ولينفذوا وعيدهم! فسيرون أننا على استعداد لملاقاتهم، وأن الأجنة في بطون أمهاتهم ستشترك في قتالهم»[93].

أمام الموقف الحرج في سورية، وشواطىء مصر على البحر المتوسط، رأى محمد علي أن يجنح إلى السلم، إذ لا طاقة له بمحاربة أوروبة مجتمعة، خصوصاً بعد تخلي فرنسة عنه، فقبل أن يجلو عن سورية، وأن يرد الأسطول العثماني إلى السلطان، مقابل تخويله حكم مصر وراثياً بضمانة الدول الأوروبية.

وبإلحاح من مُمثِّلي الدول الكبرى، وافق الباب العالي على خضوع محمد

---

(90) تاريخ الأقطار العربية الحديث، ص 142.

(91) مالطا: جزيرة في البحر المتوسط بين صقلية وليبيا، احتلها الإنكليز 1800 م، ولعبت دوراً هاماً في الحرب العالمية الأولى.

(92) عصر محمد علي، ص 298، سورية وفلسطين تحت الحكم العثماني، ص 254.

(93) تاريخ محمد علي، مورييه: 253/4.

علي، وكانت القرارات النهائية للباب العالي، التي وافق عليها في أيار (مايو) سنة 1841 ممثلو الدول الكبرى:

تم التنازل لمحمد علي عن الحق في الحكم الوراثي لمصر والسودان، بمثابة والٍ مفوض للسلطان، وحددت الوراثة لأكبر الذكور في أسرته، وقلص جيش محمد علي حتى 18.000 جندي، وحرم من حق تعيين الجنرالات في جيشه، ومن حق بناء السفن الحربية، وأعاد إلى السلطان أسطوله الحربي، واعترف بأنه تابع للسلطان، وتعهد بدفع جزية كبيرة إلى خزينته، وأخلى سورية والجزيرة العربية وكريت[94].

* * *
* *
*

---

(94) مصادر الموضوع:
- عصر محمد علي، عبد الرحمن الرافعي، دار المعارف بمصر، ص 217 وما بعدها.
- تاريخ محمد علي، للمسيو موريبه Moureiz‏: 376/4.
- المسألة المصرية والقانون الدولي، دي مارتانس (سنة 1882)، ص 5 وما بعدها.
- سنتان من تاريخ الشرق [1839-1841]، كادلفين وبارو: 168/1.
- مصر الحديثة، فولابل: 249/2.
- لمحة عامة عن مصر، كلوت: 319/2.
- تاريخ الأقطار العربية الحديث، لوتسكي: ص 140 وما بعدها.
- سورية وفلسطين تحت الحكم العثماني، بازيلي، ص: 260 وما بعدها.

معركة الزلاقة
وصداها في الشعر الأندلسي

الأستاذ محمد سعيد محمد
جامعة سبها

خلّد الشعر العربي المعارك الحربية التي تدور بين العرب وأعدائهم منذ الفتوحات الإسلامية بقصائد تعد من روائع الشعر الحربي، ومن هذه القصائد على سبيل المثال لا الحصر قصيدة أبي تمام في وصف معركة (يوم عمورية) وكذلك قصائد المتنبي، وأبي فراس الحمداني في التغني بانتصارات العرب على الروم تحت قيادة سيف الدولة الحمداني.

ولا يختلف الحال في الأندلس عما في المشرق، فقد كان الشعر استجابة للأحداث الهامة منددأ بالانقسام، داعياً إلى توحيد الصفوف، وصد الأعداء منذ أن سقطت (بَربَشتر)[1] أول مدينة أندلسية في أيدي الإسبان (456 هـ ـ 1064 م).

(1) يمكن للقارىء أن يرجع إلى مقالتنا الموسومة بـ (نكبة بربشتر وصداها في الأدب الأندلسي) مجلة تراث الشعب الصادرة بالجماهيرية العدد 20-21 الفاتح 1986م.

وعندما انتصر العرب في الأندلس في معركة الزلاقة الشهيرة[2] (479 هـ ـ 1086 م) لم تحظ هذه المعركة بعناية المؤرخين فحسب؛ بل اهتمّ بها الشعراء كذلك، وخلّدوها في العديد من القصائد والمقطوعات، متتبعين أحداث الأندلس قبل الزلاقة ببضع سنوات.

فقد كان المعتمد بن عباد أمير أشبيلية في السنوات التي سبقت معركة الزّلاقة يدفع الإتاوات لألفونسو السادس نتيجة لضعف إمارته، وخوفه من غارات الفرنجة التي ربما تسبب له سقوط إمارة أشبيلية، وما يقع تحت سلطانها من مدن، ولا تجد من ينصرها أو يقف معها من إمارات الطوائف التي تعاني من التفرق، والتمزق، والإنقسام.

وقد وجد بعض الشعراء للمعتمد عذراً في دفع الإتاوات لألفونسو السادس قال الشاعر (حسان بن المصيصي) في ذلك:

ولم تطوِ دون المسلمين ذخيرة   تهينُ كرام المنفسات لتكرما
تحيّلُ في فك الأسارى وإنما   تعاقدُ كفّاراً لتطلق مسلما
وما كنت ممن شحّ بالمال والقنا   فتكنز ديناراً وتركز لهذما
فترسله للصّفرِ أصفر عسجداً   وإن خالفوا أرسلت أبيض مُخذما[3]

فواضح أن الشاعر يبارك عزيمة المعتمد، ويؤيده في سياسة المهادنة التي استعملها مع الفونسو لأن الدخول في معركة لا تكافؤ فيها يعدّ تهوّراً، وهذا التصرف في نظرنا يدل على العبقرية الحربية التي تميّز بها المعتمد بن عباد، حيث أنّه كان يؤجل الصدام المُسلّح مع الفونسو حتى يحين أوانه[4].

أما الشاعر أبو بكر الداني فإنه يرى أن المعتمد يمتاز ببعد نظره، وثاقب

---

(2) بطحاء الزلاقة من اقليم بطليوس من غرب الأندلس. انظر الحميري في كتابه الروض المعطار ـ تحقيق احسان عباس ص 287.

(3) ابن بسّام ـ الذخيرة ـ تحقيق احسان عباس ق ح م ـ ص 248.

(4) وبخاصة إذا عرفنا أنّ المعتمد استنجد بيوسف بن تاشفين سنة (467 هـ ـ 1075 م) عندما شعر أن مدن الأندلس في طريقها إلى السقوط في أيدي الفرنجة.

بصيرته، فهو يدفع الإتاوات؛ وفي نفسه براكين من الغضب لم يئن الأوان لخروجها، وبخاصة إذا علمنا أن جيشه يقل عن جيش الفونسو عدداً وعدة، ودول الطوائف لن تقف معه لأنها منصرفة إلى أشياء هامشية مصيرها إلى زوال، فكان الشاعر يثق بحسن تصرف قائده فيقول في ذلك:

في نصرة الدين لا أُعد نصرته ... تلقى النصارى بما تلقى فينخدعُ
تنيلهم نعماً في طيها نقمٌ ... سيستضر بها من كان ينتفع
وقلّ ما تسلمُ الأجسامُ من عَرَض ... إذا توالى عليها الرّيُّ والشبعُ
لا يخبطُ الناسُ عشواً عند مشكلة ... فأنت أدرى بما تأتي وما تدعُ

غير أن النصارى لم يكتفوا بالإتاوات المتوالية التي كانت تدفع لهم من قبل أمراء الطوائف ولكنهم باتوا يطمعون في استرداد بعض المدن والحصون من أيديهم، فكثرت غاراتهم عليها، فقتلوا، وسبوا عدداً كبيراً من المسلمين، وسقطت في أيديهم مدينتا قُورية وسُرته وحصون غيرهما على درجة كبيرة من الحصانة والامتناع(5). وبعدها سقطت طليطلة أكبر المعاقل الحصينة سنة 578 هـ ـ 1086 م وخروجها من أيدي المسلمين يعني بداية النهاية للوجود العربي في الأندلس، وذلك لأن طليطلة تعد من القلاع الهامة التي تصاقب مملكتي ليون وقشتالة المسيحيتين، وهي إحدى المعاقل الحصينة ذات الموقع الاستراتيجي فهي تقع وسط الأندلس وقبل سقوطها في أيدي المسلمين كانت تمثل عاصمة الإسبان.

وقد افصح (فردناو) أحد القادة الإسبان عن النية الحقيقية لقومه عندما تحدث مع رُسل أهل طليطلة الذين طلبوا منه الصلح والتفاوض بشأن الإتاوات الباهظة التي فُرضت عليهم بقوله: (فإنما نطلب بلادنا التي غلبتمونا عليها قديماً في أول أمركم، فقد سكنتموها ما قضى لكم وقد نصرنا الآن عليكم برداءتكم، فارحلوا إلى عدوتكم واتركوا لنا بلادنا، فلا خير لكم في سكناكم معنا بعد اليوم، ولن نرجع عنكم)(6).

---

(5) ابن بسّام الذخيرة ـ تحقيق احسان عباس ق ح م 1 ص 249.
(6) المصدر نفسه ص 249.

ويطالعنا شاعر من طليطلة ضاع اسمه من كتب التراث كما ضاعت طليطلة من أيدي العرب والمسلمين يستصرخ أمراء الطوائف لنجدة المدينة المنكوبة بقصيدة طويلة تبلغ اثنين وسبعين بيتاً يصور فيها حالة المدينة وما أصابها. ويبدو أنّ قائلها يوجهها للمعتمد بن عباد أقوى وأشجع أمراء الطوائف رغم أن الشاعر لم يصرح باسمه صراحة فيقول:

ألَا رجلٌ له رأي أصيل ... به مما نحاذر نستجيرُ
يكرُّ إذا السيوفُ تناولته ... وأين بنا إذا ولّت كرورُ
ويطعن بالقنا الخطّار حتى ... يقولُ الرّمحُ ما هذا الخطير
... يبادرها خرقاً قبل اتساع ... لخطب منه تنخسف البدور
.... يوسع للذي يلقاه صدراً ... فقد ضاقت بما تلقى صدورُ
... ونرجع أن يتيح الله نصراً ... عليهم إنّه نعم النصير[7]

فإن كان الشاعر قد صوّر المحنة، واستنجد بمن يتلافى الخطر، ويرأب الصدع قبل أن ينهار وحرّض على استرجاع المدينة ليقف مسلسل السقوط، فإن شاعراً آخر هو الفقيه الطليطلي ابن العسّال تشاءم بما حلّ بطليطلة، وكأنّما تكهن بنهاية الوجود العربي. فبدلاً من أن يحرض الناس على البقاء، وعدم ترك دورهم وديارهم، ومدينتهم ذات الظلال الوارفة كما أكد على ذلك الشاعر المجهول الاسم في قصيدته التي استشهدنا بجزء منها نراه يطلب من الناس الرحيل فيقول:

حثوا مطاياكم عن أرض أندلس ... فما المقامُ إلّا من الغلط
فالثوب ينسلُ من أطرافه وأرى ... ثوب الجزيرة منسولاً من الوسط[8]

ولكن الشاعر الطليطلي الزاهد ابن العسّال فيما يبدو أنشد هذه الأبيات وهو يحسّ بالمرارة في الوقت نفسه يستصرخ الأمراء، ويناشد أهل الأندلس أن البقاء لن يكون إلا بتنظيم الصفوف والجهاد في سبيل الله، وإرجاع المدينة، وسوى ذلك يعني الرحيل.

---

(7) المقري ـ نفح الطيب ـ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ج 6 ص 231-232.
(8) ابن بسّام ـ الذخيرة ـ تحقيق احسان عباس ص 250.

في ظل هذا الحادث الجلل ـ سقوط طليطلة ـ والصمت الذي قوبل به مِنْ قبل أمراء الطوائف وعدم تلبيتهم صرخات أهلها الذين يعانون الأمرين شعر المعتمد بن عباد بأن الخطر الداهم يزحف حثيثاً نحو بقية الممالك الأخرى، وأن أمراء الطوائف لن يخوضوا معه معركة فاصلة مع الفونسو السادس. لذلك لجأ إلى يوسف بن تاشفين يستنجده ويبين له حال الأندلس، وحال أمراء الطوائف فقال في رسالة بعث بها إليه: (أيد الله أمير المؤمنين، ونصر به الدين، إنّا نحن في هذه الأندلس قد تلفت قبائلنا، وتفرّق جمعنا، وتغيّرت أنسابنا بقطع المادة عنّا من معيننا، فصرنا شعوباً لا قبائل. . وتوالى علينا هذا العدو المجرم اللعين أدفنش، وأناخ علينا بككلة، ووطئنا بقدمه، وأسر المسلمين، وأخذ البلاد والقلاع والحصون، ونحن أهل هذه الأندلس ليس لأحد منّا طاقة على نصرة جاره، ولا أخيه، ولو شاؤوا لفعلوا)[9].

وطلب من ابن تاشفين أن يجوز البحر للحفاظ على شريعة الإسلام ونصرة دينه، وذكره بجزاء ثواب الجهاد.

وبعد هذه الرسالة عَبَرَ المعتمد بن عباد إلى العدوة للقاء يوسف بن تاشفين، وناشده الله أن يعبر إلى الأندلس لنجدتها وتخليصها من اعتداءات الفرنجة.

وقد أثار هذا العمل البطولي الرائع قرائح الشعراء فجادت بقصائد رائعة تصوّر ذلك العبور وتشيد بذلك العمل البطولي الذي سجله المعتمد بن عباد في صفحات التاريخ العربي الإسلامي بكل فخر في سبيل نصرة الإسلام والعروبة لم يركن فيه لنصائح الناصحين فقال قولته المشهورة: (حرز الجمال عندي خير من حرز الخنازير)[10].

ويطالعنا أبو عبد الله بن عبد العزيز البكري (ت 487 ـ 1094 م) بمقطوعة شعرية يمدح فيها المعتمد عندما عبر البحر للعدوة فقال:

يهون علينا مركب الفلك أن يرى ... محيّا العلا لما نبا مركب الجُردِ

(9) مؤلف مجهول ـ الحلل الموشية ـ تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة ص 45-46.

(10) المصدر نفسه ص 45-46.

فجـزنـا أجـاج البحـر نبغي زلالـه وذقنا جنى الشّريـان نبغي جنى الشهد
يـذكـرنـا ذاك الـعبـاب اذا طـمى ندى كفّك الهامي على القرب والبعد
محمـد يـا بـن الأكـرميـن أرومـة ليهنـك تشييـد المكـارم والمجـد
فلو خُلّد الإنسـانُ بـالمجـد والتقى وآلائـه الحسنى لـهُنِئتَ بـالخـلد[11]

ويبدو أن الشاعر كان من ضمن الذين عبروا مع المعتمد، ويرى أنّ كل شيء يهون لأن الرحلة تسعى إلى هدف سام ونبيل هو استدعاء جيوش مسلمة للحرب مع جيوش مسلمة يحاصرها الفرنجة، ويشيد الشـاعر بالمعتمد، ويذكـره البحر بعـطاء قائده الـذي ينتمي إلى نسب كريم ويثمن مسعـاه الذي يهـدف إلى تشييد المكـارم والأمجاد والدفاع عن الإسلام ليوضع في سماء الخالدين.

وقـد وصف اسطول المعتمـد وهو يعبـر البحر إلى العـدوة أيضاً شـاعره عبـد الجليل بن هبون، فقال في ذلك شعراً كثيراً فيما يبدو، ولكن ما وصلنا منه قصيدتان الأولى مطلعها:

يا حسنهُ يوماً شهِدت زفافها نبت الفضاء إلى الخليج الأزرق[12]

وهـذه القصيدة تتكـون من تسعة أبيـات يصور فيهـا الشـاعـر العبـور ويصف الأسـطول بمراكبـه الزاحفـة بقيادة الفـرسان الشجعـان الـذين يشبهـون الأسـود في جرأتهم وإقدامهم.

أما القصيدة الثانية فهي رائيـة تتكون من أربعـة وعشرين بيتـاً، وتفوق الأولى في جودتها وحرارة عاطفتها مطلعها:

عـزمٌ تَجـرَّد فيـه النصـرُ والـظفـرُ وفكـرةٌ خمـدت من تحتهـا الفكـرُ[13]

وبعد هذا المطلع ينتقل الشاعر لمديح المعتمد بن عباد الذي جاز البحر فيقول:

ركبتَ في الله حتّى البحـر حَين طمـا آذيُّـهُ، وبسـوطِ الـريـحِ ينحصـرُ

(11) ابن بسّام ـ الذخيرة ق حم 1 ص 238.
(12) المصدر نفسه ص 505-506.
(13) المصدر نفسه ص 503.

كـأنمـا النهـرُ لمَّـا سـرت سـار إلى ... ذاك المجـاز فـأجـرى فُلكَـكَ النهـرُ
كـأنمـا قمت بـالجـدوى تسـاجله ... فـنـالـه دهشٌ أو نـابـه حـصـرُ
لـم تثـن عنـك يـداً أرجـاءُ ضـفتـهِ ... ألاّ ومـدّت يـداً أرجـاؤه الأُخـر

فالمعتمد ركب البحر وخاطر بنفسه بعزيمة صلبة جعلته يستهين بما يصادفه فالشاعر هنا يهول الخطر الذي يلاقيه المعتمد حين يبين للناس مشقة هذا العمل.

وانتقل الشاعر بعد وصف الأسطول إلى وصف فرس المعتمد ومدح شجاعة راكبه فقال:

طِـرْف يـزلُّ عليـه سـرجُ فـارسـهِ ... ولـيس ممّـا تـضمُّ الـحُـزْمُ والـعُـذَرُ
كـأنّ راكـبـه فـي مـتـن ذي لـبـدٍ ... غضبـان تقـدحُ من أنفـاسـه الشّـررُ
حـملت نـفسـك فـيـه فـوق داهيـةٍ ... دهـيـاء لا ملجـأٌ مـنـهـا ولا وزر
عُـذِرت لـو أنـه ميـدان معـركـةٍ ... يسمـو لـه رَهَـجٌ في الجـوّ منتشـرُ
في حيث للكـرّ والاقـدام مضـطرب ... وحيثُ تـملكُ مـا تـأتـي ومـا تـذرُ

وهذا الانتقال من وصف الأسطول إلى وصف الفرس ليس جديداً على الشعر في بيئة الأندلس، ولم يكن ابن عبد الصمد هو السابق إليه بل نجده عند شاعر أندلسي سابق هو ابن درّاج القسطلي (ت 420 هـ) يصف اسطول المنصور بن أبي عامر فيذكر الخيل هو الآخر في قصيدة مطلعها:

لـك الله والنصـر العـزيـز كـفيـلُ ... أجـدّ مُـقـامٌ أم أجـدّ رحـيـل(14)

وفيما يبدو أنّ للشاعرين ما يبرر ذلك فمن المعروف أنّ أكثر المعارك التي يخوضها الأمراء في الأندلس تكون بريّة، ومن ثم يسيطر عليهم التصوير للمعارك البرية.

وفي الأبيات الأخيرة من القصيدة يبين الشاعر حب أهل حمص (اشبيلية) للمعتمد ويصور مدى قلقهم على حياته فقد أرقهم السهر في انتظار أميرهم، يتضرعون إلى الله أن لا يصاب بمكروه فقال:

---

(14) ابن دراج ـ ديوان ابن دراج القسطلي ـ تحقيق محمود علي مكي ص 3.

هـلّا رحمتَ نفوساً حام حمـائمها　　عليكَ واستولت الأشـواق والـذكـرُ
وعـاد أجبنهـا من كـان أشجعهـا　　شحّـاً عليـك وأحيـا ليلهُ السّهـرُ
إنّا لفي حِمْصَ نستقري محاضرهـا　　ولـلقلوب بـذاك الـلجّ محـتضـرُ
لا نحسب الظنّ إشفاقـاً وقـد ضمنت　　لنا مساعيك أن يعنو لـك القـدرُ[15]

وقبل أن يخوض الجيش العربي الإسلامي معركة الزلّاقة تكهّن أبو بكر بن يحيى الخولاني المنجم بأن المعركة القادمة ستكون في صالح القوات الأندلسية والمرابطية، فأحسّ المعتمد بنشوة البشرى، وتهلل وجهه، وطافت بخياله غزوة بدر الكبرى التي انتصر فيها القلة المؤمنة في معسكر التوحيد، على الكثرة الكافرة في معسكر الشرك فأنشد مستبشراً:

لا بـد مـن فـرج قـريـب　　يـأتيـك بـالعجب العجيب
غـزو عـليـك مـبـاركٌ　　فـي طيّـه الـفتـحُ الـقـريب
لـله سـيـفـك إنّـه　　سُـخط على ديـن الـصـليب
لا بـد مـن يـوم يـكـو　　ن لـه أخٌ يـوم الـقـليـب[16]

وبعد أن تم الانتصار الرائع على الفونسو في معركة الزلاقة الشهيرة (479 هـ ـ 1087م) يطالعنا العديد من الشعراء الذين خلّدوا ذلك اليوم المشهود (يوم العروبة)[17]، وتركوا لنا أشعاراً تكثر أحياناً وتقل في أحايين أخرى.

* * *

ومن أكثر الشعراء الذين تغنوا بانتصار الزلاقة الكبير الذي أحرزته الجيوش الأندلسية والمرابطية ممن وصلتنا أشعارهم ابن حمديس الصقلي الذي استقر في اشبيلية بعد أن غادر مسقط رأسه سرقوسة بصقلية عندما وقعت تحت حكم النورمان وشعر بالاستقرار النفسي، والراحة الجسدية في ظل امارة المعتمد بن عباد الذي

---

(15) ابن بسّام ـ الذخيرة ق ح م 1 ص 504.

(16) ديوان المعتمد بن عباد ـ تحقيق رضا السويسي ص 127.

(17) يوم العروبة هو يوم الجمعة في الجاهلية، وسمي يوم الزلاقة بيوم العروبة لأن المعركة كانت يوم الجمعة. انظر المعجم الوسيط ج 2 الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة ص 597.

يمثل رمزاً للإنسان العربي في كرمه وشجاعته ونبله وعطائه.

وعندما انتصرت القوات الأندلسية بقيادة المعتمد بن عباد، والقوات المرابطية بقيادة يوسف بن تاشفين على القوات المسيحية المتحالفة وصلت الأنباء إلى المدن الأندلسية فتهللت الوجوه لهذه البشرى السعيدة، وتضوع شذا هذا الانتصار في ربوع الأندلس، وعطّرت نفحاته أنفاس ابن حمديس الذي تجرّع مرارة الهزيمة بسقوط وطنه صقلية، وكأنّ ذلك الانتصار أيقظ فيه ما قتلته الهزيمة السابقة، فصوّر انتصار الزلاقة ببضع قصائد.

ومن هذه القصائد دالية تتكون من أربعة عشر بيتاً يهنىء فيها المعتمد بما فتح الله عليه وقد افتتح الشاعر قصيدته ببيت يبين فيه أنّ قلوب أهل الأندلس قد اطمأنت، وخلت من الفزع الذي كان يلازمها، واستراحت من جانب العدو الذي كان يتربص بها الدوائر وكان هذا الانتصار عزّة لدين محمد ﷺ فقال:

الآن أفرخ روع كلّ مهيّد ... وأعزّ دين محمدٍ بمحمدِ[18]

ويذكر الشاعر بعد ذلك أن المعتمد كان من سلالة لها باع في ميادين القتال، وقيادة الجيوش فقد قاد والده جيشاً اشبيلياً كان له دور في اعادة مدينة بربشتر لحظيرة المسلمين (457 هـ - 1056 م) ثم انتقل الشاعر يصور كثافة الجيش العربي المسلم الذي ملأ الدنيا بجلبته وغباره الكثيف وهو يلتحم مع الفونسو فقال:

في جحفل يعلو عليه قتامه ... كبخار أخفير بالعواصف مزبدِ
صُدمت جفون الفنش منه بمفعم ... بالأسد في غيل القنا المتأودِ

وصور بعد ذلك القوات النصرانية وهي تواجه مصيرها المحتوم المتمثل في الهزيمة النكراء على أيدي السواعد الأندلسية والمرابطية فقال:

وكأنما احتطب العلوج وسامهم ... بحريق ضربٍ بالصوارم موقدِ
صدعت كتائبه الظبا حتى إذا ... همّت به أعطى قذال مُعرِّدِ

---

(18) أفرخ روعه: خلا قلبه من الفزع. مهيّد: مضطرب انظر القصيدة في ديوان ابن حمديس: تحقيق د. احسان عباس ص 172-173.

أما قائدهم الفونسو فقد تستر بالظلام، وغادر ميدان المعركة وفرّت معه قلّة قليلة من فلول جيشه المهزوم وهي التي سلمت من سيوف المقاتلين، فقال الشاعر يصوّر موقفهم هذا:

في ليلةٍ لبست لتستر شخصه   عنّا فلم تلحظْه عين الفرقدِ
يعدو الجواد به على فرسانه   صرعى كأنهم نشاوى مُرقد
من كل ذي سكرين من خمر ومن   حدٍّ لذي فتكٍ عليه مُعربدِ

ويصور لنا الشاعر كيف تم بناء الصوامع من رؤوسهم، ورفع المسلمون الأذان من فوقها فقال:

تبنى الصوامع من رؤوسهم بما   كانت على هدم الصوامع تفتدي

وقد جسّد ابن حمديس انتصار الزلاّقة في قصيدة أخرى يصل عدد أبياتها إلى اثنين وأربعين بيتاً يمدح فيها المعتمد عند عودته إلى اشبيلية بعد الانتصار مصوراً ضراوة المعركة وبسالة الجيوش الأندلسية والمرابطية مطلعها:

ليهنىء بني الإسلام أن أبت سالماً   وغادرت أنف الكفرِ بالذُّلّ راغماً[19]

ثم انتقل الشاعر بعد هذا المطلع إلى مدح المعتمد الذي أيده الله بنصرٍ فرّج به كروب المسلمين مدافعاً عن دينه ملبياً نداء ربه للجهاد في سبيله ومعه الفرسان البواسل، والخيول القوية التي يرتفع صهيلها عالياً فأظهر بسالة فائقة حتى أثخنته الجراح، وتركت علامات في جبينه تاجاً يجسد بطولته وشجاعته فقال:

كشفت كروباً عن قلوب كأنما   وضعت عليها من هواك خواتما
صبرت لمرِّ الطعن والضرب ذائداً   عن الدين واستصغرت فيه العظائما
تفسحت في صدر رحيب بحيث لا   يلاقيك فيه القرنُ إلاّ مصادما
وكم شجةٍ في حرّ وجهك لم يزل   لك الحسن فيها بالشجاعة واسما

ثم صوّر الجيش العربي الإسلامي وما يتمتع به من صلابة وقوة في ميدان الوغى فقال:

(19) القصيدة في ديوان ابن حمديس الصفحات من 425 إلى 428.

بنـو الحـرب غـذّتْهم لبـان ثُـديّهـا ... ولم يستـطيبـوا منـه إلاّ العـلاقمـا
يحشـون للهيـجـاء جُـرداً سـلاهبـا ... وينضـون في البيـداء بُـزلاً صـلادمـا
إذا طـعنـوا بـالـسمـهـريـة خِلتـهم ... ضـراغم تغـري بـالـقلوب أراقـمـا
وإن كـرّ مـنـهـم ذو لـثـام مُـصـمّـمُ ... غـدا لفم الهيجـاء بـالسيف لاثـمـا

وبعـد وصف الشاعـر ضراوة المعـركة على الأعـاجم الذين بـدأت رؤوسهم تتـطاير فخـارت عزائمهم وانهـزموا، وتقهقـروا، وفرّت البقيـة الباقيـة منهم منهزمـة قال:

ولمّـا التقى الجمعـان طـارت قلوبهم ... كـأن لم تكن أوكـارهن الـحيـازمـا
كـأنـك حـرّمـت الحـيـاة عـليـهـم ... غـداة الـوغى لمّـا استحلّوا المحـارمـا
فـلم تبـقَ من أهـل الـضـلال بقيـةٌ ... لقـد عـادت الأعـراس فيهم مـآتمـا

وختم الشاعر القصيدة بثلاثة أبيات تـدل على المحبة الكبيـرة التي يكنها ابن حمديس للمعتمد ابن عباد في قرارة نفسه، وهذا الشاعر نذر نذراً ان رجـع المعتمد من حرب الزلاقة سالماً سيتصدّق وعندما تم الانتصار، ولم يجد ما يتصدق بـه سجد لله سبحانه وتعالى وصام له شكراً على هذه النعمة العظيمة، نعمة الانتصار فقال:

سكنـتـم قـلوب العـارفين مـحبـة ... كمـا سكن الزّهـرُ الذكيُّ الكمـائما
نـذرتُ نذوراً فـاقتضـاني قضـاءهـا ... إيـابُـك من يـومِ العـروبـة سـالمـاً
ولمـا وجـدت الـوفـرَ أعـوز راحتي ... سجـدت لربي ثم أصبحت صـائماً

فالقصيدة جاءت صادقة العاطفة بسبب الانتصار الـذي طالمـا انتظره الشـاعر وتمناه واشعل في نفسه بصيصاً لانتصار آخر في سرقوسة مسقط رأسه، فـالشاعـر لا زال يعـاني مرارة الأسى على قـومه في صقليـة الذين اجتـاحهم النورمـان وسلبوهم جزءاً من أرضهم، وهذا الانتصار تفاعل معه الشاعر وعدّه انتصاراً لـلإسلام وصـوره في أكثـر من قصيدة. كـذلك يتضـح في هذه القصيـدة استعمال الشـاعر لـلألفـاظ الجزلة التي أعطت النص قرعاً قوياً، ويذكرنا الشاعر ببعض شعـراء المشرق الـذين استعملوا الألفـاظ الجزلـة في أشعارهم نـذكر منهم الشـريف الـرضي وأبـا الـطيب المتنبي وغيرهما. وفيما يبدو ان ما دعا الشاعر إلى تلك الألفـاظ أنه يـريد أن يؤكـد

انتماءه العربي، وصلته بثقافته المشرقية، وفي الوقت نفسه يريد أن يبين عبقريته الشعرية وأنه لا يقل شاعرية عن فحول شعراء المشرق.

وله قصيدة ميمية تتكون من سبعة وأربعين بيتاً في مدح المعتمد وذكر يوم الزلاقة، ولكنها أقل جودة من قصيدتيه السابقتين إلا في أبيات قليلة يمدح فيها المعتمد بن عباد، ويوسف بن تاشفين مبيناً لقاء الزلاقة، وفرار الفونسو تحت الظلام فقال:

وأحـرم فـي يمينـك مشـرفيّ	أدمت ببذلـه صـونَ الحـريمِ
ومعتـرك تـلقّى الفنشُ فيـه	غـريمـاً مهلكاً نفس الغـريم
تستـر بـالظلام وفـرّ خـوفـاً	بـروع شـقّ سـامَعَتي ظـليـم
وذاق بيـوسفٍ ذي البـأس بؤسـاً	فـمـرّر عنـده حلـو النـعيـم
ولـمّـا أن أتـاك بقـوم عـادٍ	أتيت بصرصـرِ الـريح العقيم
وقـد ضرَّمْتَ نـار الحـرب حتى	حكت زفـراتهـا قِـطع الجحيمِ
وثـار بـركض شُـزّبـهـا قتـام	خلعن بـه الصريم على الصـريمِ
فثـوبُ الجـوِّ مغبـرّ الحـواشي	ووجـه الأرض محمـر الأديـم[20]

واستمرت ذكرى يوم الزلاقة في مدائح ابن حمديس بعد المعركة ببضع سنوات، وبالتحديد عند حصار المعتمد لحصن لبيط. ففي هذه القصيدة التي قالها بالمناسبة والتي يصل عدد أبياتها إلى أربعين بيتاً نراه في جزء منها يصف (يوم العروبة) وما لاقاه الفونسو من هزيمة على أيدي القوات الأندلسية والمرابطية فيقول:

يـوم العروبـة والعـراب لـواعب	تكبـو علـى هـام العلوم وتعثـرُ
والفنش يحصب نـاظريـه وقلتـهُ	بقـوارع الأحـزان يـومٌ مُعـور
ركب الغـوايـة واستبـدّ بـرأيـه	جهـلاً ليعبـرَ خضـرمـاً لا يعبـرُ

وقال يمدح المعتمد بهذا الانتصار الرائع، ويعرّض ـ فيما يبدو ـ بملوك الطوائف الذين انصرفوا وراء نزواتهم وشهواتهم، وبدلاً من أن يعاشروا السيوف

(20) ابن حمديس ـ ديوان ابن حمديس ص 237-238.

والرماح كما يعاشرها المعتمد عاشروا آلات الغناء والدنان فيقول:

جـاهـدت في الـرحمن حق جهـاده ... وجـرى الملوك كمـا جـريت فقصّـروا
فـيبيتُ نـاجـودٌ وعـودٌ حـولـهـم ... ويـبيـتُ حـولـك شـزّبٌ وسَنَـوّرُ
وتـفـوح غـالـيـةٌ بـهـم وذريـرةٌ ... وهمـا دمٌ في بـردتيـك وَعِثْيـرُ[21]

* * *

ومن شعـراء البـلاط العبّـادي الـذين خلّدوا انتصـار الـزلاّقـة في أشعـارهم (عبد الجليل بن وهبون) فقد تابع هذا الشاعر أحداث الأندلس قبل معـركة الـزلاقة ببضع سنوات[22].

ويبدو أن له قصـائد لم تصـل إلينا، فـربما احتفظ بهـا، ولم تصل إلى أيـدي المؤلفين والدليل قوله: (عنـدما وصـل المعتمد بن عبـاد إلى اشبيلية بعـد الانتصار الكبير في الزلاقة وهنىء بالفتح وقرأت القرّاء، وقامت على رأسه الشعراء، وأنشدوه، حضرت ذلك اليوم، وأعددت قصيدة أنشده إياها فقـرأ القارىء: (إلاّ تنصـروه فقد نصـره الله)، فقلت بعداً لي ولشعـري، والله ما أبقت لي هـذه الآية معنى أحضـره اليوم وأقوم به[23].

وله من قصيدة لم يبق منها إلا سبعة أبيات، وتعد من القصائد الحربية يفخـر فيها بفضل العرب على الأعاجم في خوض غمرات القتال، يحث فيها المعتمـد بن عباد على الثبات والصبر والانتقام لكـل دينار أخـذوه جزيـة، وأن يخرج لهم بجيش يساوي عدد تلك الدنانير لا يرهب الموت فقال:

أتنكـر العُجمُ أنّ العُـربَ سـادتـهـا ... وتشهـد البيضُ والـخـطيّـة الشُّـمـرُ
لمـا تعـارض دون الشكـر كـفـرُهم ... عـادت بـوادر فيهـم تـلكـمُ البـدرُ
وهـب عـن كـلّ ديـنـارٍ لـهـم بـطلٌ ... كخـالص التبـرِ مسبـوكٌ ومختبـرُ

---

(21) المصدر نفسه ص 196-197.

(22) أي منذ أن عبر المعتمد إلى العدوة لاستدعاء ابن تاشفين.

(23) الحميري - الروض المعطار ص 292.

فـليقـبلوهــا ألــوفــا مـن أســود وغى   تـزكو على السَّبـك لا جبن ولا خور[24]

ثم صـور الشاعـر شجاعـة يوسف بن تـاشفين، وشجاعـة المعتمـد بن عبـاد الفـائقة، فكـلاهما نبَّــهَ إلى الخطر الـداهم، وأيقظ القلوب من غفلتهـا وحـذر من المحنة التي تمر بها الأندلس، وكان لهما الفضل في إعادة الثقة للناس فقال:

وليـرقبـوا من أميـر المسـلمين ومن   مـؤيـد الـدين لـيـلاً مـالـه سحـرُ
لم يهشمـوا الثغـرَ إذ عـاثـت أكفُّهُمُ   لـو يـعقـلون ولـكـن تـلكـمُ الـثغـرُ
ولـيس مـا غـيـروا إلا بـأنـفـسـهـم   كـأنمـا نبـهـوا إذ نـامت الـعيـر[25]

وله قصيدة في يوم الزلاقة افتتحها بمديح يـوسف بن تاشفين الـذي لبى نداء المعتمد بن عباد، وأهل الأندلس مندفعاً بحمية دينية مطلعها:

فثـار إلى الـطعـانِ حليفُ صـدقٍ   تثـور بـه الحفيـظةُ والـذمـامُ[26]

ثم انتقل إلى مدح الأميرين اللذين كان النصر على يديهمـا فالمعتمـد راسل ابن تاشفين وعبر إليه البحر، وكانت له شجاعة نادرة وبسالـة صوّرتهـا كتب التاريـخ وخلّدها الشعراء في قصائدهم والثـاني لبى النداء واشتـرك مع جيـوش الأندلس في طرد التحالف الصليبي فقال:

نـمى فـي حميـر ونمتــك لخمُ   وتـلك وشـائـجٌ فيـهـا الـتمـام
فـيـوسف يـوسـف إذ أنت منـه   كـيـامـن، لا وهـى لـكمـا نـظام
نــهجْـت لسبله نـهجـاً فـوافي   وفـي آذيّـه الـطامـي عـرامُ
فهيـلَ بـه كـثيـب الكفـر هيـلاً   وكـلّ رفـيـفـة مـنـه ركـام

ثم صوّر الشاعر بعد ذلـك جيوش الكفـر التي انتشرت جثثهـا على الأرض، وصارت كالتلال، وامتلأت الأرض المنخفضة بهم وجاءت الوحوش من كل حدب وصوب لتشبع جوعها من الجثث الصليبية الكثيرة فقال:

---

(24) ابن بسّام ـ الذخيرة ق ح م ص 255.
(25) المصدر نفسه 255.
(26) المصدر نفسه 245.

وصـاروا فـوق ظهـر الأرض أرضاً كـأنّ وهـادهـا مـنـهـم أكـامُ
تـألفت الـوحـوشُ عـليـه شتى فمـا نقص الشـرابُ ولا الـطعـامُ

ثم أردف الشاعر يصور فرار الفونسو، وموقفه أمام نساء بلاده عندما يسأل عن الرجال الذن ذهبوا معه للقتال ولم يعودوا فقال:

فـأيـن الـعـجـبُ يـا ادفـونش هـلاّ تـجـنبـت الـمـشـيـخـةَ يـا غـلامُ
سـتـسـألـك الـنـسـاءُ ولا رجـالُ فـتـخـبـر مـا وراءك يـا عـصـام[27]

ثم خاطب الشاعر الفونسو في بقية أبيات القصيدة، وصوّر ضراوة المقاتل العربي المسلم المندفع للحياض عن دينه بحماس وشجاعة فكسبوا المعركة، وكان من نتاج ذلك اجتثاث رؤوس الأعداء ومن نجا منهم اكتتم بالظلام مثل الخفاش؛ وتمنى أن يكون الليل طويلاً حتى لا تلاحقه السيوف العربية فقال:

أقمت لـدى الـوغى سـوقاً فخـذهـا مـنـاجـزة وهـون مـا تـسـامُ
فـإن شئـت الـلجـيـن فـثـمَّ سـامٌ وإن شئـت الـنـضـارَ فـثـمّ حـام
رأيت الـضـربَ تـصليبـاً فـصلّب فـأنـت عـلى صـليـبـك لا تـلام
أنـام رجـالـك الأشـقـون؟ كـلاّ وهـل يـحـلو بـلا رأس مـنـامُ
رفعنا هـامـهـم في كلّ جذع كما ارتفعت على الأيك الحمامُ
سيعبد بـعـدهـا الـظلمـاء لمّـا أتـيـح لـه بـجـانـبـهـا اكـتـتـامُ
ولا يـنـفـك كـالـخـفـاش يُـغـضـي إذا لـم يـبـاشـره الـظلامُ
نـضـا أدراعـه واجـتـاب لـيـلاً يـودُّ لـو ان طـولَ الـلـيـل عـامُ[28]

* * *

ومن الشعراء الذين خلّدوا يوم الزّلاقة في أشعارهم التي مدحوا بها المعتمد ابن عباد، أبو بحر يوسف بن عبد الصمد في قصيدة تبلغ أبياتها واحداً وعشرين بيتاً، افتتحها ببيت يصور فيه مكانة المعتمد بين الأمراء والملوك والأبطال فما من

---

(27) (ما وراءك يا عصامُ) يضرب مثلاً في الاستخبار، وخوطب به في الأصل حاجب النعمان. انظر المعجم الوسيط ج 2 ص 611.

(28) ابن بسام - الذخيرة ق ح م 1 ص 247.

أحد إلّا وخضع له لما امتاز به من شجاعة نادرة فقال:

خضعت لعزّتك الملوك الصّيد   وعنت لك الأبطالُ وهي أسودُ

ثم أشاد الشاعر برأي المعتمد الصائب عندما اختار الوقت المناسب للاستنجاد بالمرابطين وحرب الفرنجة، وذكر يوم الزّلاقة وما أبلاه المعتمد فيه مصوراً حالة الروم وما حل بهم من هزيمة نكراء فقال:

رأيٌ يفلُّ الجيش وهو عرمرم   ويعفر الجبّارَ وهو عنيدُ
هيهات لا يمضي لحقّك شاهدٌ   يوم العروبة شاهدٌ مشهودُ
يوم تواصلت الترائب والقنا   فيه وعانقت الأسود أسودُ
والخيل قد نكصت على أعقابها   والرّوم زرعٌ والرؤوس حصيد
وكأنما كانت هناك كنائسٌ   قد حان فيها للصليب سجودُ

والأبيات الخمسة الأخيرة انصبت على مديح المعتمد، وبيّن الشاعر ما يتميز به هذا الأمير من شجاعة نادرة حتى انه طلب منه أن يملك الأرض، ويرى أن ذلك عين الصواب لأن الله سبحانه وتعالى ارتضاه لذلك لشجاعته ومكانته فقال:

فاطعن ولو أن الثّريا ثغرةٌ   وأضرب ولو أن السماك وريدُ
واطلب بملك الأرض حقّاً انه   فرضٌ على بين السيوفِ وكيدُ
وطُلِ ابن عباد على أملاكها   فقد ارتضاك الواحد المعبودُ
ان الرياسة والنفاسة والعلا   حرمٌ تدافع دونها وتذودُ[29]

وعلى الرغم من أن الانتصار الكبير الذي حققه المعتمد بهر الشاعر كما بهر غيره لأنه أعاد للإنسان العربي كرامته وعِزّته فاننا نشعر في الأبيات السابقة بشيء من المبالغة وهو أمر مألوف في قصائد المديح.

* * *

وهناك من قلّت قصائدهم في معركة الزلاقة أو على الأقل وصلتنا من أشعارهم في هذه المعركة مقطوعات شعرية من أمثال أبي عبد الله بن عبادة القزاز الذي صور ما أصاب ابن عباد من جروح في يوم الزلاقة فقال قصيدة يصف فيها

الجرح ويبين بأس المعتمد وسماحته وشماء يده فقال:

وقـالـوا كـفـه جُـرحت فـقـلـنـا أعـاديـه تـواقـعـهـا الـجـراحُ
ومـا أثـر الـجـراحـة مـا رأيتم فتـرهبها المنـاصـلُ والـرمـاحُ
ولكن فـاض سيـلُ البـأسِ منهـا فـفيـهـا من مـجـاريـه انسيـاحُ
وقـد صحَت وسـمّت بـالأمـاني وفـاض الجـود منهـا والسمـاحُ
رأى منـه أبـو يـعـقـوب فـيـهـا عُـقـابـا لا يـهـاضُ لـه جنـاحُ
فقـال لـه لـك القِـدحُ المعلّى إذا ضُـربت لمشهـدك القـداحُ[29]

وممن ضاعت قصائدهم في يوم الزّلاقة، ولم يصلنا منها سوى بيت واحد (ابن جهور) أحد أدباء اشبيلية والبيت هو:

لم تعـرف العُجمُ إذ جـاءت مُصمِّمـة يـومَ العُـروبـة أن اليـومَ للعـرب[30]

* * *

وقد أثار انتصار الزلاقة الرائع حفيظة المعتمد بن عباد فتفجرت قريحته شعراً أنشده وهو في المعركة، إذ تذكر ابنه الصغير أبا هاشم، ولم يزده ذلك إلا اصراراً على مواصلة الجهاد رغم الجروح التي يعاني منها، ويبدو أن ما أنشده ضاع إذ لم يصلنا منه إلاّ بيتان هما:

أبـا هـاشـم هشّمتني الشّفـار فـلله صـبـرى لـذاك الأوار
ذكـرت شـخيصـك مـا بينـهـا فـلم يـدعـني حبـه لـلفـرار[31]

ويبدو أن المعتمد يحب ابنه أبا هاشم حبّاً شديداً، وربما تركه مريضاً فكان قلقاً عليه وهو في المعركة، ولكن رغم ذلك ثبت أشد ما يكون الثبات، وقاتل ببسالة نادرة حتى تم الانتصار الرائع.

وله قصيدة أخرى تتكون من عشرين بيتاً يمدح فيها ابن تاشفين مباركاً جوازه

---

(29) ابن بسام ـ الذخيرة ق ح م 1 ص 245.

(30) المصدر نفسه ص 256.

(31) المعتمد ـ ديوان المعتمد بن عباد ـ تحقيق رضا حبيب السوسي ص 106.

البحر ملبياً نـداء أهل الأنـدلس، نافـراً للجهاد في سبيـل الله، مؤمناً بـالعهد الـذي عاهدهم إيـاه، هـذا العمل البطولي سرّ المعتمد أيما سرور، فاندفع يشيد بشجاعة ابن تـاشفين يوم الـزلاقة وثبـاته في المعـركة وصبـره على الشدائـد، إذ لـولا ذلـك الموقف لتحوّلت الجزيرة دار كفر بعد أن كانت دار إيمان فقال:

ويـوم الـعـرويـة ذدت الـعـدى   نصـرت الهـدى وأبيت الـفـرارا
تـثـبـت هـنـاك وأن الـقـلو   بَ بين الضلوع لتـأبى الـفـرار
ولـولاك يـا يـوسف الـمـتـقـي   رأينـا الجـزيـرة لـلكفـر دارا[32]

ثم صوّر المعتمد ضراوة القتال الذي تميز به ابن تاشفين وجيشه في المعركة وحركة السيوف والرماح فقال:

رأينـا السيـوف ضحى كـالنجـو   م وكـالليـل ذاك الغُبـارا المثـارا
فـلله درُّك فـي هـولـه!   لقـد زاد بـأسـك فيـه اشتهـارا
تـزيـد اجـتـراءً إذا مـا الـرمـا   ح عند التنـاجـز زدن اشتجـارا[33]

ثم ختم القصيـدة بأربعـة أبيات يمـدح فيها يـوسف بن تـاشفين على العمـل البطولي الذي أبلاه في الزّلاقـة، والذي سينـال به ثـواب الله مبيناً لـه ثناء الشهـداء عليه واستبشارهم به أن يلحق بهم على طاعة الله ورسوله فقال:

ستلقى مفـاعلك يـوم الحـسـاب   تنشُرُ بـالمسـك مـنـك انتشـارا
ولـلشـهـداء ثـنـاء عـلـيـك   بـحسـن مقـامـك ذاك الـنـهـارا
وأنّـهـم بـك يـسـتـبـشـرو   ن ألاّ تـخـاف وألا تـضـارا
وتـلقـى نـعـيـمـاً ينسي الـشـقـا   وتُجْني سـراحـاً يُنسِي الاسـارا[34]

وللمعتمد بن عباد أبيات يصوّر فيها شجاعته وتلبيته نداء الجهاد وفيما يبدو أنه قالها في يوم الزلاقة:

وكنّـا إذا حـانت لحـرب فـريضـة   ونـادت بـأوقـات الصلاة طبـولُ

---

(32) المصدر نفسه ص 159.
(33) المصدر نفسه ص 160.
(34) المصدر نفسه ص 160.

شهدنا فكبرنا فظلت سيوفنا   تُصلي بهامات العدى فتطيلُ
سجود على أثر الركوع متابعٌ   هناك بأرواح الكماة تسيلُ[35]

ويرد في الأذهان سؤال: لماذا انصبت المدائح على شخص المعتمد في القصائد التي مجد فيها أصحابها يوم الزلاقة؟ والاجابة تكمن فيما يبدو لنا في أن المعتمد بن عباد بعث في استدعاء يوسف بن تاشفين، وجمع قضاة بعض أمراء الطوائف ثم أرسلهم إلى العدوة إلى يوسف ليعظوه وليرغبوه في الجهاد، فضلاً عن أنه جسد روح العربي المسلم الذي استطاع بجهوده توحيد المسلمين لمواجهة القوات النصرانية المتحدة[36] ثم انه عندما التقى الجيشان في المعركة الفاصلة دارت الدائرة على المسلمين في البداية، وكانت القوات التي اشتبكت مع القوات المسيحية هي القوات الأندلسية التي اختلّ نظامها في أول المعركة، ولم يثبت سوى المعتمد بن عباد بفرسان اشبيلية حتى أثخنته الجراح، ولكنه ظلّ ثابتاً ثبات الجبال، إلى أن تقدمت لنجدتهم الجيوش المرابطية بقيادة سير ابن أبي بكر، أما قوات بطليوس وغرناطة والمريّة فقد تراجعت منهزمة صوب بطليوس، ولم تعد إلى الميدان إلاّ حين لاحت طلائع النصر[37].

وهكذا نرى أن المعتمد بن عباد يمثل للشعزاء الذين مدحوه وأشادوا بانتصار الزلاقة الرمز في الكرم والشهامة وحماية الديار من الفرنجة ويصدق فيه قول الشاعر:

ومثلك عزّ قدرُك من مثيل   يؤمّلُ أن يطولَ له البقاءُ[38]

---

(35) المصدر نفسه ص 179-180.

(36) عندما علم الفونسو بعبور المرابطين للأندلس واتحادهم مع بعض ملوك الطوائف بعث إليه ساتشو راميرز ملك أراجون يستدعيه لانجاده. وبعث كذلك إلى أمراء ما وراء البرنيه، وحشد إليه سيلاً من الفرسان المتطوعة من قوات جليقية واستوريش، وبسكونية (نافار) وتقاطر إليه المقاتلون من جنوبي فرنسا وايطاليا، وسار على رأس القوات النصرانية المتحدة إلى الجنوب للقاء المسلمين، وانتصر المسلمون عليهم بفضل الاتحاد. انظر محمد عبد الله عنان ـ دول الطوائف ص 322.

(37) المصدر نفسه ص 322. وما بعدها.

(38) هذه الأبيات للوزير أبي العلاء بن زهر بن عبد الملك (ت 525 هـ) أنشدها يبين فيها ما يمثله المعتمد للشاعر وللأندلس انظر ابن بسام ـ الذخيرة ـ ق ح م 1 228.

لأنــك فـي سماءِ الـمـجـد نـجـمٌ   بــه لــنــواظــر الــدنــيــا جــلاءُ
وغــايــةُ كــلِّ شــيء لانــتــهــاء   وأنـت لغــايــةِ الـمجــد انـتـهــاءُ

وفي الختـام تعد معـركة الـزلاقة (479 هـ ـ 1087 م) نقـطة تحول في تـاريـخ العرب والمسلمين النضالي أخـرت سقوط الأنـدلس لبضعة قـرون شاد فيهـا العرب أعظم حضارة عرفتها البشرية في مسيرتها الطويلة.

الصّحابيّ

أبو أحمد بن جحش

أخباره.. وشعره

الدكتور محمد علي دقة
دمشق - سورية

أولاً: أخبار أبي أحمد (ابن عمة رسول الله)

نسبه:

هو عبد بن جحش بن رِئاب بن يعمُر بن صَبِرة بن مُرّة بن كَبِير بن غَنْم بن دُودان بن أسد[1]. يكنى أبا أحمد، وغلبت عليه كنيته[2]. ولا يعرف غيره اكتنى بأحمد في الجاهلية[3].

أسرته:

أبو أحمد شاعر مكي، قدم جده رئاب بن يعمر مكة، وطلب الحلف في

(1) جمهرة النسب 264:1، والسيرة 470:1، والاستيعاب 12:4.

(2) أسد الغابة 334:3، والإصابة 425:2.

(3) جمهرة اللغة 125:2.

قريش، فدعته بنو أسد ابن عبد العُزّى فحالفها، فقيل له أتحالف أشأم بطن في قريش؟ فنقض الحلف منهم، وحالف بني عبد مناف[4]، وزعم بعض الناس أنه حالف بني أمية خاصة دون بني عبد مناف[5]. وقيل إن الذي قدم مكة ابنه جحش ابن رئاب، وقال: لأدخلنَّ مكة فلأحالفنَّ أعزَّ أهلها، ولأتزوجن بنت أكرمهم. وكان موسراً سيداً، فحالف حرب بن أمية، وتزوج أميمة بنت عبد المطلب، عمة النبي ﷺ، وأدخل جماعة من قومه بني غنم بن دودان مكة، فدخلوا معه في الحلف[6].

وولدت أميمة لجحش عبداً أبا أحمد، وعبد الله، وعبيد الله، وزينب، وحَمْنة، وحَبيبة أم حبيب[7]. ولما ظهرت الدعوة المحمدية كان أبناء جحش من السباقين إلى الإسلام، إذ أسلم عبد الله وأبو أحمد بدعاء من أبي بكر (رضي الله عنه) قبل دخول النبي دار الأرقم[8]. وأسلم عبيد الله وزينب وحمنة.

فأما عبد الله فكان في مهاجرة المسلمين إلى الحبشة، ثم هاجر إلى المدينة، وفي السنة الثانية للهجرة بعثه النبي ﷺ في أحد عشر رجلاً إلى نخلة فلقوا عير قريش، فقتلوا ابن الحضرمي، وأسروا نفراً من القرشيين، واستاقوا العير. وسمي عبد الله في هذه الغزاة أمير المؤمنين، فكان أول من سمي بهذا الاسم، وكانت غنيمته أول غنيمة غنمها المسلمون، ولواؤه أول لواء عقد في الإسلام[9]. وشهد عبد الله مع النبي بدراً، واستشهد يوم أحد، قتله أبو الحكم الأخنس بن شُرَيق، ودفن مع خاله حمزة بن عبد المطلب (رضي الله عنهما) في قبر واحد[10]. وفرحت قريش بمقتل عبد الله وحمزة، فقال شاعرها عبد الله بن الزِّبعرَى:

---

(4) المنمق: 286.

(5) المنمق: 287.

(6) أنساب الأشراف 434:1، وانظر المنمق: 445.

(7) أنساب الأشراف 88:1.

(8) انظر السيرة 257:1، والعقد الثمين 119:5.

(9) انظر التنبيه والأشراف: 203، والعقد الثمين 120:5، وعيون الأثر 230:227:1.

(10) أنساب الأشراف 199:1، و 328.

قتلنـا ابنَ جحشٍ فـاغتبـطنـا بقتلهِ   وحمـزةَ في فـرسـانـه وابنَ قَـوْقَـلِ [11]

وأما عبيد الله فكان من النفر الذين تألهـوا في الجاهليـة، وخرجـوا يلتمسون الحنيفية دين إبراهيم، فلما جاء الإسلام أسلم عبيد الله، وهاجر مع المسلمين إلى الحبشة، ومعه امرأته حبيبة بنت أبي سفيان، غير أنه تنصر في الحبشة، ومات هناك على النصرانية[12]. وظلت زوجته متمسكة بالإسلام، فـأرسل رسـول الله ﷺ عمرو ابن أمية الضمري إلى النجـاشي، فزوجـه إياهـا، ومهرهـا النجـاشي عن النبي ﷺ أربعمائة دينار[13].

وأما زينب فتزوجها رسول الله ﷺ، زوجه إياهـا أبو أحمـد، وأصدقهـا رسول الله أربعمائة درهـم، وكانت قبله عند زيد بن حارثة مولى النبي ﷺ وفيهـا أنزل الله: ﴿فلَمّـا قضى زيدٌ منهـا وطَـراً زوّجنـاكَهـا﴾[14]. فكـانت تفخـر على نسـاء النبي، وتقول: «أنتن زوجكن أولياؤكن وأنـا زوجني الله عز وجـل»[15]. وكانت (رضي الله عنها) من أحب نساء النبي ﷺ إليـه، تسامي عـائشة في الحـظوة والمنزلـة[16]. وقد قُبِض (عليه الصلاة والسلام) في بيتها[17]. وكانت وفاة زينب في خلافة عمر (رضي الله عنه) سنة عشرين للهجرة[18]. وحملت في نعش، فكانت أول امرأة من العـرب تحمل في نعش[19]. وأما حمنة فكانت زوج الصحابي مصعب بن عمير، فلمـا قتل عنهـا يوم أحـد تزوجهـا طلحة بن عبيـد الله. وهي من النساء اللواتي بـايعن رسول

---

(11) السيرة 166:2.

(12) السيرة 223:1.

(13) انظر السير والمغازي: 259، والمحبر: 86، والسيـرة 224:1، وشذرات الـذهب 54:1:1، ومختصر تاريخ دمشق 100:5.

(14) السيرة644:2، وانظر السير والمغازي: 262، والطبري 165:3. وانظر الآية في سورة الأحزاب الآيـة (37).

(15) المحبر: 86، وانظر الطبري 165:3، وابن الأثير 122:2.

(16) الإصابة 307:4.

(17) انظر الطبري 187:3.

(18) الطبري 113:4، والمغازي: 669.

(19) الأوائل: 170، وصبح الأعشى 435:1.

الله ﷺ، شهدت أحداً وكانت تسقي العطشى وتحمل الجرحى وتداويهم[20]. وفجعت حمنة يوم أحد بأخيها عبد الله، وخالها حمزة، وزوجها مصعب بن عمير (رضي الله عليهم جميعاً)[21].

وأما حبيبة أم حبيب فكانت تحت عبد الرحمن بن عوف، ورُوي عن عائشة أن أم حبيب استحيضت سبع سنين[22].

وليس أدل على مآثر بني جحش في الإسلام من قول الشعبي فيهم، قال: «أتاني عامري وأسدي، قال: وقد أخذ العامري بيد الأسدي فهو لا يفارقه، قال: فقلت له يا أخا بني عامر إنه قد كانت لبني أسد ست خصال لا أعلمها، كانت بحي من العرب: كانت امرأة زوجها الله عز وجل نبيّه ﷺ من السماء، والسفير بينهما جبريل، أفكانت هذه لقومك؟ وكان أول لواء عقد في الإسلام لواء عبد الله بن جحش الأسدي، أفكانت هذه لقومك؟ وكان أول مغنم قسم في الإسلام مغنم عبد الله ابن جحش، أفكانت هذه لقومك؟ وكان منهم رجل يمشي بين الناس مقنّعاً وهو من أهل الجنة عُكّاشة بن مِحصَن الأسدي أخو بني غَنْم بن دودان، أفكانت هذه لقومك؟ وكان أول من بايع بيعة الرضوان أبو سنان عبد الله بن وهْب، فقال: يا رسول الله أبسط يدك أبايعك. قال: على ماذا؟ قال: على ما في نفسك. قال: وما في نفسي؟ قال فتح أو شهادة. قال: نعم. فبايعه. قال: فجعل الناس يبايعونه ويقولون: على بيعة أبي سنان. على بيعة أبي سنان. فكانت هذه لقومك؟ وكانوا سبع المهاجرين[23].

أخباره:

تزوج أبو أحمد من الفارعة بنت أبي سفيان[24]. وكان ضرير البصر، يطوف

---

(20) انظر الإصابة 266:4.

(21) المحبر: 402-403.

(22) الإصابة 261:4.

(23) مختصر تاريخ دمشق 100:5-101.

(24) انظر الإصابة 3:4.

مكة أعلاها وأسفلها بغير قائد[25]. وهو من السابقين إلى الإسلام، قيل إنه هاجر إلى الحبشة، وقيل إنه لم يهاجر إليها قط[26]، أقعده عن ذلك عماه. وكان أول المهاجرين إلى المدينة مع أخيه عبد الله وأهله، بعد أبي سلمة عامر بن ربيعة[27]. ونزل في المدينة على مبشر بن عبد المنذر[28]. وبهجرة بني جحش إلى المدينة خلت دارهم بمكة من أهلها، فمر بها عتبة بن ربيعة، والعباس بن عبد المطلب، وأبو جهل، فقال عتبة: أصبحت دار بني جحش خلاء من أهلها! فقال أبو جهل: وما تبكي عليه من قُلّ بن قُلّ، ثم قال: هذا عمل ابن أخي، فرق جماعتنا وشتت أمرنا، وقطع بيننا[29]. وأراد أبو سفيان أن يبيعها، لأن أبا أحمد صهره، فأرسل إليه أبو أحمد شعراً يرققه فيه، ويذكره مصاهرته وحلفه، قال:

أبني أميةَ كيفَ أُظلَمُ فيكمُ … وأنا ابنكم وحليفكم في العُسْر
ولقد دَعاني غيركم فأبيته … وخبأتكم لنوائب الدهر[30]

فلم يلتفت أبو سفيان إلى قوله وأمضى بيعها من عمرو بن علقمة بأربعمائة دينار[31]، فهجاه أبو أحمد بقصيدة قال فيها:

أَقَطَعْتَ عَهْدَكَ بيننا … والخازياتُ إلى نَدَامَهْ
وَجَرَيْتَ إلى العقو … قِ وأسوأ الخُلُقِ الرَّغَامَهْ[32]

وشهد أبو أحمد بدرا والمشاهد مع رسول الله[33]. فلما كان يوم الفتح جعل يمر بين يدي النبي ﷺ بين الصفا والمروة، وينشد:

---

(25) انظر أنساب الأشراف 200:1، والإصابة 3:4.
(26) انظر الإصابة 3:4، وأنساب الأشراف 199:1.
(27) السيرة 470:1، والاستيعاب 13:4، وأسد الغابة 113:5، والإصابة 3:4.
(28) أسد الغابة 134:5، والمنازل والديار 142:2.
(29) انظر السيرة 470:1-471.
(30) المنمق: 287.
(31) السيرة 499:1، والمغازي 840:2، والمنازل والديار 142:2.
(32) المنازل والديار 142:2-143.
(33) الإصابة 3:4.

يـا حـبّـذا مـكّـةُ مـن وادِ   أرضٌ بـهـا أهلي وعُـوّادِي[34]

وروى أنه لما فرغ رسول الله ﷺ من خطبته بمكة بعد الفتـح، قام أبـو أحمد على بـاب المسجد، على جمـل له، فجعـل يصيح: «أنشـد الله يا بني عبـد مناف حلفي، أنشـد الله يا بني عبـد مناف داري! قـال: فدعـا رسـول الله ﷺ عثمـان بن عفّان، فسارّ عثمـان بشيء، فذهب عثمـان إلى أبي أحمد فسـارّه، فنزل أبـو أحمد عن بعيره وجلس مع القوم، فما سمع ذاكرهـا حتى لقي الله. فقال آل أبي أحمـد: إن رسول الله ﷺ قال له: لك بها دار في الجنة[35].

وذكر ابن هشام أن أبا أحمد كلّم رسول الله بعد الفتح في دارهم، فأبطأ عليه رسـول الله ﷺ، فقال النـاس لأبي أحمد: يـا أبا أحمـد ان رسول الله ﷺ يكـره أن تـرجعوا في شيء من أمـوالكم أصيب منكم في الله عز وجـل، فأمسـك عن كـلام رسول الله ﷺ[36].

ومن أخبار أبي أحمد بعـد أن صار شيخـاً كبيراً مـا رواه خادمـه نافـع بن أبي نافع، من أن مولاه أبا أحمد طلب منه ليلة بعـد أن صلى المغرب أن يـذهب به إلى عمر بن الخطاب، فعرف أنه يريد العشـاء، فذهب بـه، فأجلسـه عمر عنـد رأسه، ودعـا صاحب طعـامه، فلم يجـد عنده شيئـاً إلاّ جمجمة مـطروحة قـد أكل لحمهـا وعليها جُليدة يابسة سوداء، فجعل عمر (رضي الله عنه) يقشرها بيده، فيتناولهـا أبو أحمد يلوكها، ثم التفت عمر إلى نافـع فقال: «إذا أردت أن تـأتينا بمـولاك يا بني، فأتنا به قبل أن نتعشى، فإنه إذا تعشينا لم يكن عندنا شيء»[37].

وتوفي أبو أحمد بعد أخته زينب زوج النبي ﷺ، وكانت وفـاتها سنـة عشرين للهجرة[38]، ورأى ابن حجر أن في ذلك نظراً، وذهب إلى أن وفاته كـانت قبل وفـاة

---

(34) أنساب الأشراف 200:1، وقيل أن أبا بكر (رضي الله عنه) هو الذي جعل يمر بين يدي رسول الله ﷺ ويرتجز بأبيات أبي أحمد. انظر الاستيعاب 220:2.

(35) المنازل والديار 142:2، وانظر المغازي 840:2.

(36) السيرة 500:1.

(37) تلخيص المتشابه في الرسم 833:2.

(38) أسد الغابة 134:5، والاستيعاب 13:4.

زينب (رضي الله عنهما)[39].

وبلغ ما جمعت من شعره أربعين بيتاً، تدور موضوعاتها حول نصرة الإسلام وعتاب بني أمية، والشوق والحنين إلى مكة.

وأبو أحمد أول شاعر إسلامي طرق المعاني الإسلامية وظهرت على يديه بعض ملامح الشعر الإسلامي على نحو مبكر، ففي دفاعه عن الإسلام وهجائه قريشاً لا يعير الكفار مثالبها ولا يطعن في أحسابها وأنسابها ولا يعريهم من مفاخر الجاهلية ومكارمها كالكرم والسيادة والشجاعة وقرى الضيف، فهو لا يتكىء على المعاني الجاهلية في صوغ شعره الإسلامي، وإنما يستمد معانيه وأخيلته وصياغاته من الأفكار والمعاني التي جاء بها الإسلام، مما يدل على أن الشاعر تدبر الإسلام وتشرب وجدانه تعاليمه، فصار في نفسه سجية وطبعاً، يقول لما هاجر إلى يثرب يصف حال المهاجرين من قريش وحال المشركين منها:

إلى اللَّهِ وجهي والرَّسولِ، ومَنْ يُقِمْ ... إلى اللَّهِ يوماً وجهَهُ لا يُخَيَّبِ
وكُنَّا وأصحابٌ لنا فارقوا الهُدَى ... أعانُوا علينا بالسِّلاحِ وأَجْلَبوا
كَفوجَيْنِ: أمَّا منهما فموفَّقٌ ... على الحَقِّ مهدِيٌّ، وفوجٌ مُعَذَّبُ[40]

وما أرقَّ طبع أبي أحمد حين يستمد من قول النبي ﷺ شعراً رائقاً مبتكراً في معانيه وصوره وألفاظه، كقوله لأبي سفيان:

دَارَ ابنِ عمِّكَ بِعْتَها ... تَقْضِي بها عنكَ الغَرامَهْ
إذهبْ بها إذهبْ بها ... طُوِّقْتَها طَوْقَ الحَمَامَهْ[41]

وذلك قول النبي ﷺ: «من غصب شبراً من أرض طُوِّقه يوم القيامة من سبع أرضين»[42].

---

(39) الإصابة 4:4.

(40) السيرة 1:473-474.

(41) المنازل والديار 2:143.

(42) الروض الأنف 2:249.

وقد لا أكون مغالياً إذا قلت إن أبا أحمد رائد الشعر الإسلامي إذ بدأ بالدفاع عن الإسلام قبل حسان بن ثابت، فبائيته التي حكى فيها هداية المسلمين وضلال كفار قريش وخيبتهم يوم الدين قالها، ولما يهاجر النبي بعد إلى المدينة، كما أن الخصائص الإسلامية ألفاظاً ومعاني وبناء قصيدة تجلت في شعره على نحو شديد الوضوح. وإذا كان النقاد لم يتنبهوا إلى أولية أبي أحمد في طرق المعاني الإسلامية ومحاولته وضع أسس فنية جديدة يقوم عليها الشعر الجديد فذلك لأنه شاعر مقل لا يعد في الطبقة الأولى من الشعراء، فضلاً عن أن شعره يخلو من القصائد الطوال.

ثانياً ـ شعر أبي أحمد

-1-

في سيرة ابن هشام (1:473-474)[1]:

[من الطويل]

1 ـ ولَـمَّـا رَأَتْـنِـي أُمُّ أَحْـمَـدَ غَـادِيـاً ... بِـذِمَّـةِ مَنْ أَخْشَى بِغَيْبٍ وأَرْهَبُ[2]

2 ـ تَـقُـولُ: فَـإِمَّـا كُنْتَ لا بُـدَّ فَـاعِـلاً ... فَيَمِّمْ بِنَا البُلْدَانَ وَلْتَنْأَ يَثْرِبُ[3]

3 ـ فَقُلْتُ لَهَا: بَـلْ يَثْرِبُ اليَـوْمَ وَجْهُنَا ... ومـا يَشَإِ الـرَّحْمَنُ فَـالعَبْـدُ يَـرْكَبُ[4]

4 ـ إلى اللَّهِ وَجْهِي والـرَّسُـولِ، ومَـنْ يُقِمْ ... إِلـى الـلَّهِ يَـوْمـاً وَجْهَـهُ لا يُـخَيَّـبِ[5]

---

(1) قال ابن هشام: «وقال أبو أحمد، وهو يذكر هجرة بني أسد بن خزيمة من قومه إلى الله تعالى وإلى رسوله ﷺ، وإيعابهم في ذلك حين دُعوا إلى الهجرة». السيرة 1:472. ولم يرد البيت السابع في السيرة وأضفته عن أنساب الأشراف.

(2) في السيرة: لمّا رَأَتْني، وفيه خرم والصواب من أنساب الأشراف.

(3) في أنساب الأشراف: «مِنْ غَيْرِ يَثْرِبِ»، وفي هذه الرواية إقواء.

(4) صدره في أنساب الأشراف: «فَقُلْتُ لَهَا: لَا إِنَّ تِلْكَ مَظَنَّةٌ».

(5) قال السهيلي في البيت: «هكذا يروى بكسر الباء على الإقواء. ولو رُوِيَ بالرفع لجاز على الضرورة ويكون تقديره: فلا يُخَيَّبُ بإضمار الفاء في مذهب أبي العباس، وفي مذهب سيبويه: يجوز أيضاً لا على إضمار الفاء، ولكن على نية التقديم للفعل على الشرط» الروض الأنف 2:217.

5 - فَكَمْ قَدْ تَرَكْنَا مِنْ حَمِيمٍ مُنَاصِحٍ ... وَنَاصِحَةٍ تَبْكِي بِدَمْعٍ وَتَنْدُبُ(1)

6 - تَرَى أَنَّ وَتْراً نَأْيُنَا عَنْ بِلَادِنَا ... وَنَحْنُ نَرَى أَنَّ الرَّغَائِبَ نَطْلُبُ(2)

7 - وَكَمْ مِنْ عَدُوٍّ قَدْ تَرَكْنَا وَرَاءَنَا ... مُجِدٌّ مُبَادٍ لِلْعَدَاوَةِ مُجْلِبُ(3)

8 - دَعَوْتُ بَنِي غَنْمٍ لِحَقْنِ دِمَائِهِمْ ... وَلِلْحَقِّ لَمَّا لَاحَ لِلنَّاسِ مُلْحَبُ(4)

9 - أَجَابُوا بِحَمْدِ اللَّهِ لَمَّا دَعَاهُمُ ... إِلَى الحَقِّ دَاعٍ وَالنَّجَاحِ فَأَوْعَبُوا(5)

10 - وَكُنَّا وَأَصْحَابٌ لَنَا فَارَقُوا الهُدَى ... أَعَانُوا عَلَيْنَا بِالسِّلَاحِ وَأَجْلَبُوا(6)

11 - كَفَوْجَيْنِ: أَمَّا مِنْهُمَا فَمُوَفَّقٌ ... عَلَى الحَقِّ مَهْدِيٌّ، وَفَوْجٌ مُعَذَّبُ

12 - طَغَوْا وَتَمَنَّوا كِذْبَةً وَأَزَلَّهُمْ ... عَنِ الحَقِّ إِبْلِيسٌ فَخَابُوا وَخُيِّبُوا

13 - وَرُعْنَا إِلَى قَوْلِ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ ... فَطَابَ وُلَاةُ الحَقِّ مِنَّا وَطُيِّبُوا(7)

14 - نَمُتُّ بِأَرْحَامٍ إِلَيْهِمْ قَرِيبَةٍ ... وَلَا قُرْبَ بِالأَرْحَامِ إِذْ لَا نُقَرَّبُ(8)

15 - فَأَيُّ ابنِ أُخْتٍ بَعْدَنَا يَأْمَنَنَّكُمْ ... وَأَيَّةُ صِهْرٍ بَعْدَ صِهْرِيَ تُرْقَبُ(9)

---

(1) عجزه في أنساب الأشراف: «وَنَاصِحَةٍ إِنْ تَبْغِ تَبْكِ وتَنْدُبِ».

(2) الوَتْر: الظُّلم في الثَّأر. والرَّغائِب: ما يُرغَب فيه من الثواب العظيم.

(3) في أنساب الأشراف: «وَرَائِنَا»، تصحيف.

(4) في السيرة: «مَلْحَبُ» بفتح الميم، تصحيف. وبنو غَنْم، أراد: قومه بني غَنْم بن دُودَان. وقوله «مُلْحَبُ»، أراد: مُلَحَّب، فخفف المشدد في غير القافية لضرورة الشعر، وهذا جائز. انظر ضرائر الشعر: 135. والمُلَحَّب واللاَّحِب: الطريق البيِّن الواضح.

(5) أَوْعَبُوا، أي: جلَوا أجمعين، يقال: انطلق القوم فأَوْعَبُوا، إذا لم يَدَعُوا منهم أحداً.

(6) في السيرة: «وأصحاباً» بالنصب. وأَجْلَبُوا، أي: جمعوا الجموع وتوعَّدوا بالشَّرّ، يقال: جَلَبَ الرَّجُلُ الرَّجُلَ وأَجْلَبَهُ، إذا توعَّدَه بِشرٍّ وجَمَعَ الجَمْعَ عليه.

(7) في السيرة: «وَرِعْنَا»، تصحيف ـ وَرُعْنَا: رَجَعْنَا، يقال: رَاعَ الشيءُ يَرُوعُ رَوَاعاً، إذا رَجَعَ إلى موضعه.

(8) في أنساب الأشراف: «ولا قُرْبَ للأَرْحَامِ مَا لَمْ تُقَرَّبِ». وفي هذه الرواية إقواء.

(9) لعله خص بالخطاب أبا لهب عبد العزّى بن عبد المطلب وأبا سفيان صخر بن حرب، وكانت أُمَيْمَةُ بنت عبد المطلب أمَّ أبي أحمد، والفَارِعَةُ بنت أبي سفيان زوجَه وكان هو حليف لبني أمية بن عبد شمس. انظر سيرة ابن هشام 1:470. وقوله «وأَيَّةُ صِهْرٍ». أراد: أَيَّةَ مُصَاهَرَة.

16 ـ سَتَعْلَمُ يَوْماً أَيُّنَا، إِذْ تَزَايَلُوا وَزُيِّلَ أَمْرُ النَّاسِ، لِلْحَقِّ أَصْوَبُ[2]

-2-

في أنساب الأشراف [1](200:1):

[من الرجز]

1 ـ يَا حَبَّذَا مَكَّةُ مِنْ وَادِ[2]
2 ـ أَرْضٌ بِهَا أَهْلِي وَعُوَّادِي[3]
3 ـ إِنِّي بِهَا تَرْسَخُ أَوْتَادِي[4]
4 ـ إِنِّي بِهَا أَمْشِي بِلَا هَادِ[5]

-3-

في المنمق (287):

[من الكامل]

1 ـ أَبَنِي أُمَيَّةَ كَيْفَ أُظْلَمُ فِيكُمُ وَأَنَا ابْنُكُمْ وَحَلِيفُكُمْ فِي العُسْرِ[6]

---

(2) قال ابن هشام: «يريد بقوله (إذْ) إذَا» السيرة 474:1. وتَزَايَلُوا: تَبَايَنُوا، والتَّزَايُل: التَّبايُن. وزُيِّل: مُيِّز وفُرِّق، يقال: زَالَ الشيءُ زَيْلاً وأَزَالَهُ إِزَالَةً وإِزَالاً وزَيَّله فَتَزَيَّلَ، إذا فَرَّقه فَتَفَرَّق.

(1) جعل أبو أحمد، يوم فتح مكة، يمر بين يدي رسول الله ﷺ، بين الصَّفَا والمَرْوَة، وينشد الرجز. انظر أنساب الأشراف 200:1.

(2) في الإصابة، والاستيعاب: «حَبَّذَا مَكَّة مِنْ وَادِي» ولا يستقيم الوزن.

(3) روايته في الإصابة: «بِهَا أَهْلِي وعُوَّادِي»، ولا يستقيم الوزن. وروايته في الاستيعاب: «بِهَا أَهْلِي وأَوْلَادِي»، ولا يستقيم الوزن.

(4) في أنساب الأشراف: «تُرشَح» تصحيف، والصواب عن الإصابة. وروايته في الإصابة: «بِهَا تَرْسَخُ أَوْتَادِي»، ولا يستقيم الوزن.

(5) روايته في الإصابة، والاستيعاب: «بِهَا أَمْشِي بِلا هَادِ (ي)»، ولا يستقيم الوزن.

(6) في المغازي: «كَيْفَ أُخْذَلُ... في العَشْرِ» ـ وكان أبو أحمدٍ حليفاً لبني أمية. انظر المنمّق: 286 وما بعدها.

2- وَلَقَدْ دَعَانِي غَيْرُكُمْ فَأَبَيْتُهُ ... وَخَبَأْتُكُمْ لِنَوَائِبِ الدَّهْرِ[1]
3- وَعَقَدْتُ حَبْلِيَ فِي حِبَالِكُمْ ... عِنْدَ الجِمَارِ عَشِيَّةَ النَّحْرِ[2]
4- فَوَصَلْتُمُ رَحِمِي بِحَقْنِ دَمِي ... وَمَنَعْتُمُ عَظْمِي مِنَ الكَسْرِ
5- لَكُمُ الوَفَاءُ وَأَنْتُمُ أَهْلٌ لَهُ ... إِذْ فِي بُيُوتِ سِوَاكُمُ الغَدْرُ[3]
6- مَنَعَ الرُّقَادَ فَمَا أُغَمِّضُ سَاعَةً ... هَمٌّ يَضِيقُ بِذِكْرِهِ صَدْرِي

-4-

في المنازل والديار (142:2-143)[4]:

[من مجزوء الكامل]

1- أَقَطَعْتَ عَهْدَكَ بَيْنَنَا ... وَالخَازِيَاتُ إِلَى نَدَامَهْ[5]
2- أَلَّا ذَكَرْتَ لَيَالِيَ الـ ... ـعَيْشِ الَّتِي فِيهَا القَسَامَهْ[6]
3- عَقْدِي وَعَقْدُكَ قَائِمٌ ... أَلَّا عُقُوقَ وَلا أَثَامَهْ[7]
4- أَبْلِغْ أَبَا سُفْيَانَ عَنْ ... أَمْرٍ عَوَاقِبُهُ نَدَامَهْ
5- دَارَ ابْنِ عَمِّكَ بِعْتَهَا ... تَقْضِي بِهَا عَنْكَ الغَرَامَهْ[8]

---

(1) التفعيلة الأخيرة في هذا البيت والأبيات التي تليه من الأحذّ المضمر: «فَعْلن» وهي في البيت الأول من المضمر المقطوع: «مفعولن».

(2) الجِمَار: موضع رمي الجمرات بمنى.

(3) في البيت إقواء.

(4) هاجر أبو أحمد إلى المدينة، فعمد أبو سفيان إلى داره فباعها من ابن علقمة العامري بأربعمائة دينار، فقال أبو أحمد الأبيات. انظر المنازل والديار 142:2. ولم يرد البيتان الرابع والسادس في المنازل وأضفتهما عن أنساب الأشراف 269:1.

(5) في المغازي: «عَقْدَكَ بَيْنَنَا والحَادِثَاتُ».

(6) في المغازي: «لَيَالِيَ العَشْرِ الَّتِي فِيهَا القِيَامَهْ». والقَسَامَة: اليمين كالقَسَم.

(7) عجزه في أنساب الأشراف: «لا عَوْقَ فيه ولا أَثَامَهْ». والعَوْق: الصَّرْف والحَبْس، يقال: عَاقَه عن الشيء يَعُوقُه عَوْقاً، إذا صَرَفَه.

(8) اعتمدت رواية أنساب الأشراف. وفي المغازي: «تَشْرِي بِهَا». وفي المنازل والديار: «تَشْرِي بها عَنْكَ النَّدَامَهْ».

6 ـ وَحَـلِيـفُـكُـمْ بـالـلَّهِ ربِّ الـنَّـ ـاسِ(؟) مُـجْـتَـهِـدُ الـقَـسَـامَـهْ
7 ـ إذْهَـب بـهـا إذْهَـبْ بِـهَـا طُـوِّقْـتَـهـا طَـوْقَ الـحَـمَـامَـهْ[1]
8 ـ وَجَـرَيْـتَ فـيـه إلـى الـعُـقـو قِ وأَسْـوَأُ الـخُـلُقِ الـرَّغَـامَـهْ[2]
9 ـ قَـدْ كُـنـتُ آوِي فـي ذُرَىً فـيـهِ الـمُـقَـامَـةُ والـسَّـلاَمَـهْ[3]
10 ـ مَـا كَـانَ عَـقْـدُكَ مِـثْـلَمَـا عَـقَـدَ ابـنُ عَـمْـروٍ لاِبْـنِ مَـامَـهْ[4]

-5-

في أنساب الأشراف (268:1):

[من الطويل]

1 ـ فَلَوْ حَلَفَتْ بَيْنَ الصَّفَا أُمُّ أَحْمَدٍ وَمَـرْوَتِهَـا يَـوْمـاً لَبَـرَّتْ يَـمِينُـهَـا[5]
2 ـ لَـنَحْنُ الأُلَى كُـنَّـا بِـهَـا ثُمَّ لَـمْ نَـزَلْ بِـمكَّـةَ حَتَّى عَـادَ غَثًّـا سَمِينُـهَـا[6]
3 ـ بِـهَـا خَيَّـمَتْ غَـنْـمُ بـنُ دُودَانَ وابْـتَـنَـتْ ومِنْهَـا غَـدَتْ غَنْمٌ فَـخَفَّ قَـطِينُـهَـا[7]

---

(1) قوله «إذهب»: قطع همزة الوصل في حشو البيت اتباعاً لأوله، لضرورة الشعر، وهذا جائز انظر ضرائر الشعر: 54. وقال السهيلي: «وقوله لأبي سفيان (طُوِّقْتَها طَوْقَ الحَمَامَهْ)، منتزع من قول النبي ﷺ: «مَنْ غَصَبَ شِبْراً من أرض طُوِّقَه يوم القيامة من سبع أرضين»، وقال طوق الحمامة، لأن طوقها لا يفارقها، ولا تلقيه عن نفسها أبداً، كما يفعل من لبس طوقاً من الآدميين» الروض الأنف 249:2.

(2) في المغازي: «وَلَقَدْ جَرَيْتَ إلى» ـ وقوله الرَّغَامة»، أراد: الرَّغام، وهو القَسْر.

(3) في المغازي: «المَقَامَهْ» بفتح الميم، تصحيف.

(4) في المغازي: «مِثْلَ عَقْدِ ابنِ عَمْرٍو» ـ وقوله «ابن عمرو»، أراد: عمرو بن هند. وابن مامة: هو عمرو بن مَامَة أخو عمرو بن هند، وقد تنازعا الملك فقتل ابنُ هند ابنَ مامة. انظر شرح القصائد السبع الطوال: 118.

(5) في الإصابة: «لَقَدْ حَلَفَتْ.. ومَرْوَةَ باللَّهِ بَرَّتْ». وفي السيرة: «وَمَرْوَتِها باللَّه بَرَّتْ» ـ وقوله «أُمُّ أَحْمَدٍ»: ألحق التنوين فيما لا ينصرف، رداً إلى أصله من الصرف، لضرورة الشعر وهذا جائز. انظر ضرائر الشعر: 22.

(6) في الإصابة: «حَتَّى كَادَ غَثًّا سَمِيُّها» تحريف، ولا يستقيم المعنى.

(7) في السيرة: «وَمَا إنْ غَدَتْ» ـ والقَطِين: المقيمون في الموضع لا يكادون يبرحونه، يقال: قَطَنَ بالمكان يَقْطُن قُطُوناً، إذا أقام به وتَوَطَّنَ.

4- إلى اللَّهِ تَغْدُو بَيْنَ مَثْنىً وَوَاحِدٍ وديِنُ رَسُولِ اللَّهِ بالحَقِّ دِينُهَا[1]

تخريج الشعر

-1-

1-6، 8-16	في سيرة ابن هشام 1: 473-474.
1-5، 7,14	في أنساب الأشراف 1: 268-269.
4	في الروض الأنف 2: 217.

-2-

1-4	في أنساب الأشراف 1: 200، والاصابة 4:4.
1,3	في الاستيعاب 2: 220.

-3-

1-6	في المنمق: 287.
1-2	في المغازي 2: 840، وأنساب الأشراف 269:1.

-4-

1-3، 5، 7-10	في المنازل والديار 2: 142-143، والمغازي 841:2.
4-7	في أنساب الأشراف 1: 269، وسيرة ابن هشام 500:1.
5، 7	في الروض الأنف 2: 249، وجمهرة اللغة 396:2، وتمثال الأمثال 398:1.
5	في اللسان (غرم).

-5-

1-4	في أنساب الأشراف 1: 268، وسيرة ابن هشام 472:1-473.
1، 2، 4	في الإصابة 4:4.

---

(1) في الإصابة: «نَغْدُو.. ومُوَحّدٍ.. والحَقُّ دِينُهَا».

ثبت المصادر

1 ـ القرآن الكريم.
2 ـ الاستيعاب، لابن عبد البر، (بهامش الإصابة)، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1358 هـ.
3 ـ أسد الغابة، لابن الأثير، المكتبة الإسلامية، طهران، بلا تاريخ.
4 ـ الإصابة، لابن حجر، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1358 هـ.
5 ـ أنساب الأشراف، للبلاذري، مطبعة جامعة القدس، 1936.
6 ـ أنساب الأشراف، للبلاذري، تحقيق د. إحسان عباس، نشر دار فرانتس فيسبادن، بيروت، 1400 هـ.
7 ـ الأوائل، لأبي هلال العسكري، تحقيق محمد المصري، وزارة الثقافة، دمشق، 1975م.
8 ـ تاريخ الرسل والملوك، لأبي جعفر الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، 1973 م.
9 ـ تلخيص المتشابه في الرسم، للخطيب البغدادي، تحقيق سكينة الشهابي، الطبعة الأولى، دار طلاس، دمشق، 1985 م.
10 ـ تمثال الأمثال، لأبي المحاسن الشيبي، تحقيق د. أسعد ذبيان، الطبعة الأولى، دار المسيرة بيروت، 1402 هـ.
11 ـ التنبيه والاشراف، للمسعودي، تصحيح عبد الله اسماعيل الصاوي، القاهرة، 1357 هـ.
12 ـ جمهرة اللغة، لابن دريد، الطبعة الأولى، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، 1345 هـ.
13 ـ جمهرة النسب، لابن الكلبي، تحقيق محمد فردوس العظم، دمشق.
14 ـ الروض الأنف، للسهيلي، دار المعرفة، بيروت، 1398 هـ.
15 ـ السير والمغازي، لابن اسحاق، تحقيق سهيل زكار، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، 1398 هـ.
16 ـ السيرة النبوية، لابن هشام الأنصاري، تحقيق مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، الطبعة الثانية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1375 هـ.
17 ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي، المكتب التجاري، بيروت، بلا تاريخ.
18 ـ صبح الأعشى، للقلقشندي، (نسخة مصورة عن الطبعة الأميرية) المؤسسة المصرية العامة، بلا تاريخ.
19 ـ العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، لمحمد بن حمد حسن المكي، مطبعة السنة المحمدية القاهرة، 1381 هـ.

20 ـ عيون الأثر، لابن سيد الناس، مكتبة القدسي، مصر، 1356 هـ.
21 ـ الكامل في التاريخ، لابن الأثير، الطبعة الأولى، ادارة الطباعة المنيرية، 1348 هـ.
22 ـ لسان العرب، لابن منظور، طبعة دار المعارف بمصر.
23 ـ المحبر، لمحمد بن حبيب، تصحيح ايلزة ليختن شتيتر، المكتب التجاري، بيروت، بلا تاريخ.
24 ـ مختصر تاريخ دمشق، لابن منظور، تحقيق مأمون الصاغرجي وأحمد حمامي ونسيب نشاوي، الطبعة الأولى، دار الفكر، 1405 هـ.
25 ـ المغازي للواقدي، تحقيق مارسدن جونس، منشورات الأعلمي، بيروت، 1966 م.
26 ـ المنازل والديار، لأسامة بن منقذ، الطبعة الأولى، المكتب الإسلامي للطباعة، دمشق، 1385 هـ.
27 ـ المنمق في أخبار قريش، لمحمد بن حبيب، تصحيح خورشيد أحمد فاروق، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، 1384 هـ.

الرّد على الدكتور أمين توفيق الطّيبي في قضايا مرابطيّة وأندلسيّة

الدكتور امحمد بن عبود
كلية الآداب
تطوان - المغرب

نشر الدكتور أمين توفيق الطيبي مراجعة لكتابي (جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري) (تطوان، 1987) في العدد السابع من مجلة كلية الدعوة الإسلامية التي صدرت 1399 و. ر سنة 1990 م. ولقد عبر عن اختلافه مع بعض الآراء الواردة في الكتاب المذكور ورأيت من المفيد أن أرد عليه للاعتبارات التالية:

أولاً: إن بعض النقاط التي أثارها الدكتور الطيبي ذات أهمية بالغة وتحتاج إلى المزيد من التحديد والتدقيق والمناقشة.

ثانياً: إن اختلاف الدكتور الطيبي مع بعض الأفكار المعبر عنها في كتابي دفعه إلى توضيح وجهة نظره مع إغفال الموقف المعارض أو المخالف من جهة ومع تجاهل الحجج المساندة لهذه الأخيرة والتي تحتاج إلى المزيد من التوضيح.

ثالثاً: ربما يعود اختلاف الدكتور الطيبي مع بعض المواقف التي اتخذتها في

الكتاب إلى سوء فهمه لمواقفي الحقيقية.

رابعاً: لقد اعتمد الدكتور الطيبي في بعض الأحيان أسلوباً قد يقنع به القارىء العام دون أن يقتنع به المتخصص العارف.

لقد رفض الدكتور الطيبي ثلاثة مواقف في كتابي (جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري) وسوف أطرحها الواحدة تلو الأخرى قبل مناقشتها. إن الاختلاف الأول يخص موقف العلماء الأندلسيين من ملوك الطوائف. قال د. الطيبي: (إننا لا نتفق مع المؤلف في قوله بأن الصمت طبع موقف العلماء خلال عهد الطوائف. (ص 170) فهذا القول لا ينطبق بحال على المواقف المعادية لملوك الطوائف، وهي المواقف التي تبناها أعلام أندلسيون كأبي الوليد الباجي، وابن حزم القرطبي وابن إسحاق الألبيري)[1].

أولاً: لقد أشار الطيبي إلى النصف الأول من الجملة مع تركه للنصف الثاني، مما أدى إلى تشويه الموقف. والنصف الثاني كما يلي: (فلم يترددوا (العلماء) في معارضة ملوك الطوائف علانية عندما استبد الفونسو السادس بقوته ونهج خطة عسكرية وسياسية متعسفة تجاه ملوك الطوائف...) (ص 170).

ثانياً: إن القول الذي نسبه إليّ د. الطيبي ينقصه شيء من الدقة. لم أقل بأن (الصمت طبع موقف العلماء خلال عهد الطوائف) على حد تعبيره بل قلت بالحرف (فإن الصمت طبع العلماء خلال جل عهد الطوائف) وهذا يعني أن الموقف تغير خلال عهد الطوائف.

ثالثاً: يفهم من الانتقاد الذي وجهه إلي د. الطيبي أنني لا أعترف بالموقف المعادي لملوك الطوائف الذي اتخذه بعض العلماء الأندلسيين وذكر مثال الفقيه ابن حزم والفقيه أبي الوليد الباجي والفقيه الألبيري. إن هذه المواقف النقدية للباجي ولابن حزم ولغيرهما لا تنفي وجود الصمت الذي التزم به عدد كبير من

(1) مراجعة الدكتور أمين توفيق الطيبي لكتاب: (جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري) مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد السابع، 1990 م ـ 1399 و. ر ص 574.

العلماء الأندلسيين تجاه ملوك الطوائف. لا يمكن لأحد أن ينفي تعامل عدد كبير من العلماء والفقهاء الأندلسيين تجاه ملوك الطوائف واتخاذ عدد كبير منهم موقفاً محايداً من هؤلاء الملوك. بل ذهب بعضهم إلى التهجم على بعض العلماء الذين انتقدوا ملوك الطوائف مثل ابن حزم الذي أحرقت كتبه علانية في إشبيلية دون معارضة العلماء الأندلسيين بهذه المدينة وبغيرها من المدن. ومما يجلب الاستغراب ذكر د. الطيبي لأبي الوليد الباجي ولابن حزم كمثال لا ينطبق عليه قولي بأن الصمت طبع موقف العلماء من ملوك الطوائف، مع أنني ناقشت موقف كل من ابن حزم والباجي من ملوك الطوائف في الكتاب الذي راجعه الطيبي (ص 181-185 حول موقف ابن حزم من ملوك الطوائف) بل ناقشت مواقف سلبية أخرى مثل موقف الفقيه الهوزني. لقد عبرت عن نفس الرأي الذي نسبه الطيبي إلى نفسه دون غيره مثلاً عندما قلت (وخلافاً لأغلبية الفقهاء المالكيين الذين لم يتجرأوا على التعبير عن معارضتهم لملوك الطوائف إلا بعد أن أصبحت مساندتهم ليوسف بن تاشفين اختياراً ممكناً وواقعياً، عبر ابن حزم عن معارضته المطلقة واللامشروطة لأقوى ملوك الطوائف كما اعتبر نظام دول الطوائف نظاماً غير شرعي. .) (ص 181).

ولقد اختلف الدكتور الطيبي معي للمرة الثانية بشأن المذهب المالكي في الأندلس قائلاً: (كما أننا لا نشاطر المؤلف قوله (ص 172) بأن نجاح المذهب المالكي وتطبيقه على عهد الطوائف من الأسباب الرئيسية التي دفعت يوسف بن تاشفين إلى اختيار المذهب المالكي واتخاذه مذهباً رسمياً اثر ضم الأندلس للمغرب)[2].

أولاً: يجب أن نطرح سؤالاً هنا وهو هل انتشر المذهب المالكي في الأندلس قبل أن ينتقل إلى المغرب أم انتشر في المغرب ثم انتقل إلى الأندلس؟ سأجيب عن هذا السؤال باقتباس من كتاب صدر مؤخراً لأبرز مؤرخ فرنسي متخصص في تاريخ المرابطين. يقول الدكتور فانسان لاغاردير (Vincent Lagardère): (بتأثير الفقهاء الأندلسيين، أصبح المغرب مالكياً)[3] إلا أن هذا

---

(2) نفس المرجع والصفحة.

(3) راجع كتاب (جمعة الزلاقة) لفانسان لاغاردير: =

الموقف لا يتعارض مع الاعتراف بالدور الهام الذي انفرد به عبد الله بن ياسين في نشر دعوته الإصلاحية(4).

أما النقطة الثانية فتخص انتشار المذهب المالكي في الأندلس وعلاقة هذه الظاهرة بنجاح سياسة يوسف بن تاشفين لفرض سلطته في الأندلس. لقد اعتنق يوسف بن تاشفين المذهب المالكي في المغرب قبل عبوره إلى الأندلس. كما ساهم في انتشار هذا المذهب في الأندلس قبل ظهور يوسف على الساحة الأندلسية بدون شك عبور الجيوش المرابطية إلى الأندلس. وفرض الحكم المرابطي بها بعد القضاء على حُكْم معظم ملوك الطوائف. ليس هناك تعارض بين الموقفين المذكورين كما يرى د. الطيبي بل هناك تكامل بينهما.

ويمكن حصر مساهمة انتشار المذهب المالكي في ترسيخ الحكم المرابطي بالأندلس في العناصر التالية: -

أولاً: لو كان أهل الأندلس يدينون بديانة غير الإسلام أو لو انتشر مذهب آخر في الأندلس من المذاهب المعارضة لمذهب يوسف بن تاشفين لواجه أمير المسلمين صعوبات كبيرة في ضم الأندلس للمغرب وفرض هيمنته عليها. ومما يؤكد صحة هذا الافتراض فشل يوسف ومن خلفه من الحكام المرابطين في فرض سيطرتهم على الأراضي التي حكمها المسيحيون في شمال الجزيرة الاليبيرية.

ثانياً: لعب العلماء والفقهاء الأندلسيون المالكيون دوراً جوهرياً في تأييد حكم المرابطين في الأندلس وتبريره من الناحية المبدئية والشرعية.

ثالثاً: تلقى العلماء الأندلسيون مساندة سياسية كاملة من طرف المرابطين قصد نشر المذهب المالكي في الأندلس على مستويات متعددة وفي توجيه الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية توجيهاً مالكياً ولقد ساهم ذلك في المحافظة

= «Sous l'influence des jurisconsultes andalous le Maroc était de venu malikite» (Vincent Lagardère Le Vendredi de Zallàga, 23 Oct. 1085. Paris, 1989, p. 9).

(4) نفس المرجع والصفحة.

على الاتجـاه المذهبي الـذي كان سـائداً في الأنـدلس قبل ظهـور المرابـطين على الساحة الأندلسية.

رابعـاً: ان وجود أرضيـة مالكيـة في الأندلس سهلت على المـرابطين فـرض سيطرتهم هناك نظراً لتشابه هذه الأرضيـة مع الاتجـاه المذهبي والاديـولوجـي الذي كان سائداً في المغرب منذ تأسيس الدولة المرابطيـة هناك. وهـذا ما يفسـر انسجام الحكم المرابطي مع المجتمع الأندلسي بفئاته المختلفة من جهة وحرارة الاستقبال الذي طبعت موقف الفئات الشعبية وغيرها في الأنـدلس من الوجـود المرابـطي في الأندلس.

وعبر د. الطيبي عن اختلافه الثالث مع رأينا في موضـوع التأريـخ الاقتصادي للأندلس قائلاً: (وقد استوقفنا في هذا الفصل عبارة المؤلف التي يقول فيها إنـه (لا نتوفر حالياً على تآليف يعود تاريخها إلى القرون الوسـطى في التاريـخ الاقتصادي. والواقع أنه تتوفر للباحث في هذا المجال مصادر لا يستهان بها، وفي مقدمتهـا كتب الحسبة والفلاحة والجغرافيا. كما للمقريزي كتاب (إغاثة الأمة بكشف الغمـة) وفيه يؤرخ لتـاريـخ مصـر الاقتصـادي من الفتـح العـربي إلى زمن المؤرخ، أي القـــرن الخامس عشر الميلادي[5].

ألاحظ أن الطيبي أوَّلَ قولي ولـم يفهم المقصود منه، ان الأمر يتعلق بغياب أو وجود تواريخ اقتصاديـة خلال العصـر الوسيط، مـع العلم أن السياق العـام للكتاب يخص الأندلس دون غيرها من الرقع الجغرافيـة. إنني لـم أقصد أن الصين والـيـابان والهند لـم تتوفر على تواريخ اقتصادية في العصر الوسيط لأن هذا المجال يخرج عن إطار تخصصي.

لقد ذكر د. الطيبي تاريخ المقريزي لمصر كمثال لتاريخ اقتصادي لـلأندلس لمـا انتقل من الغـرب الإسلامي إلى المشـرق بحثاً عن المثـال المناسب. وألاحظ أيضاً أنني تطرقت للتاريخ الاجتماعي والاقتصادي خـلال القرن الخـامس الهجري بالذات وهذا التحديد الزمني واضح في عنوان الكتاب.

---

(5) مراجعة د. الطيبي، المرجع السابق، ص 575.

وذكـر د. الـطيبي بعض الأمثلة للمصـادر الاقتصـاديـة لـلأنـدلس مثـل كتب الجغرافية ورسائل الحسبة التي تضم فعلاً معلومات اقتصادية طريفة حول الأنـدلس خـلال عصر الـطوائف وغيره. ولا شـك أن د. الطيبي يعـرف الفرق بين المصـادر الاقتصـادية والتـأليف في التاريـخ الاقتصادي المعـاصر لفتـرة الطوائف. إن وجـود المصـادر التاريخيـة التي تتوفـر على معلومـات اقتصـاديـة لا ينفي غيـاب تـواريـخ اقتصـادية للعصـر الوسيط في الأنـدلس. ويمكن إضافـة مصادر أخـرى تتـوفـرعلى معلومات اقتصادية إلى كتب الجغرافية ورسائل الحسبة التي ذكرها د. الطيبي.

أولاً: إن المصادر التاريخية وحتى المصادر التي تعـد أدبية تشمـل معلومات اقتصـادية طـريفة جـداً. هناك معلومـات اقتصاديـة فريـدة في كتاب (الـذخيـرة في محاسن أهل الجزيرة) لابن بسام وهو كتاب أدبي بالدرجة الأولى وتاريخي لما يضم من نصـوص تاريخيـة طريفـة نقلاً عن المؤرخ ابن حيـان وغيره. وربمـا يضم هـذا الكتـاب في أجزائـه الستـة أكبـر عـدد من المعلومـات الاقتصـاديـة من بين جميـع المصادر الأندلسية التي وصلتنا.

اتخذ هذا الموقف بعد قراءة هذا المصدر الفريد قراءة اقتصادية كـان الهدف منها جمع المادة الاقتصادية لإنجاز دراسة باللغة الإسبانية حول الاقتصـاد الأندلسي في سبعين صفحة ستنشر في مدريد ضمن كتـاب جماعي حـول التاريـخ الأندلسي خـلال عصر الـطوائف. إن المعلومات الاقتصـاديـة حـول الأنـدلس خـلال عصـر الطوائف الواردة في (الذخيرة) تفوق بكثير ما جاء في بعض المصادر الجغرافية مثل كتاب (الممالك والمسالك) للبكري. أما رسائل الحسبة فإن تواريخ تأليفها متأخـرة بالنسبة للمادة الاقتصادية التي وصلتنا في (الذخيرة).

هناك مصدر اقتصادي هام يضاف إلى ما ذكـره د. الطيبي كمصـدر اقتصادي لعصر الطوائف والمرابطين ويتعلق الأمر بالتأليف في فقه النوازل. وأذكر على وجـه الخصوص أقرب مصدر من هذا النوع إلى عصر الطوائف والمرابـطين وأعني نوازل أبي عبد الله محمد بن الحاج التي يوجد مخطوطها في الخزانة العامة بالرباط تحت رقم ج 55. هنـاك أيضاً نـوازل ابن سهل التي تعتبـر مصدراً هـاماً لـدراسة التـاريخ الاجتمـاعي والاقتصادي الأنـدلسي خلال القـرن الـرابـع الهجـري ومـطلع القـرن

الخامس ولقد حقق د. عبد الوهاب خلاف مختارات من هذه النوازل ودرسها كما اعتمدها في دراسته القيمة حول التاريخ الاجتماعي والاقتصادي لقرطبة خلال القرن الخامس الهجري.

في الختام أرى بأن المصادر الأندلسية بأنواعها المختلفة تتوفر فعلاً على معلومات اقتصادية هامة، إلا أن هناك صعوبات منهجية بالدرجة الأولى يواجهها كل مؤرخ مهتم بالتاريخ الأندلسي خلال عصر الطوائف، ولقد تطرقت لبعضها في الفصل الذي يحمل عنوان الاتجاهات الاقتصادية في الأندلس في عهد دول الطوائف في كتابي (جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري)[6] ولو وصلتنا تآليف يعود تاريخها إلى عصر الطوائف في التاريخ الاقتصادي لسهلت علينا فهم هذا التاريخ. إلا أن المشكل لا زال قائماً لأن عدد المتخصصين والمهتمين بهذا التاريخ قليل إلى يومنا هذا.

أعتقد أن طرح مثل هذه القضايا التي ناقشتها ضمن هذا الردّ أمر مفيد لأننا لا زلنا نبحث عن الأجوبة النهائية وأرجو أن يستمر هذا البحث لمدة طويلة. ومن المشاكل التي يجب التغلب عليها لتحقيق هذا الهدف تحقيق بعض المصادر للتاريخ الاقتصادي في الأندلس خلال عصر الطوائف والمرابطين مثل نوازل ابن الحاج ونشرها ودراسة عدد من المصادر الأندلسية المنشورة والمعروفة مثل (ذخيرة) ابن بسام و (كتاب التبيان) لابن بلقين بهدف استغلال المعلومات الاقتصادية الواردة فيها وتوجيه البحث التاريخي في العالم العربي وغيره نحو الاهتمام بالتاريخ الاقتصادي الأندلسي. وقبل الختام، أشير إلى أن الدكتور الطيبي خصص بعض الكلمات الطيبة للكتاب الذي راجعه وأشكره على ذلك. من ذلك قوله: (فإن البحوث الأربعة التي ضمنها الكتاب هي دراسات تتميز بالتحليل والعمق لتاريخ فترة ممالك الطوائف في الأندلس وستساهم دون شك في إثراء تفهمنا لتاريخ هذه الحقبة المهمة من حقب التاريخ الأندلسي، وبخاصة جوانبها الاجتماعية والاقتصادية والعلمية)[7].

---

(6) الدكتور امحمد بن عبود، (جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري) تطوان، 1987 م، ص 85-89.

(7) مراجعة د. الطيبي، المرجع السابق، ص 575.

مُرَاجَعَةُ الكُتُبِ

مُراجعة كتاب

التنصير القسري لمسلمي الأندلس

في عهد الملكين الكاثوليكيين

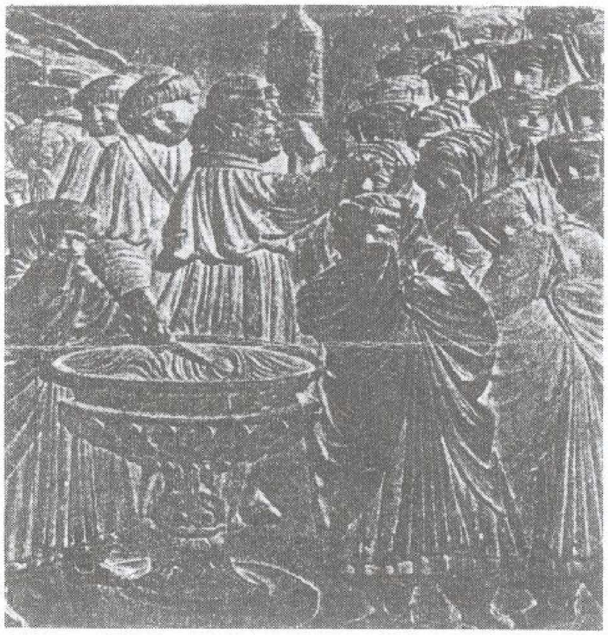
«1474 — 1516م»

تأليف: الدكتور محمد عبده حتاملة

عرض وتقديم وتعليق: الأستاذ معالي عبد الحميد حمودة

كتاب (التنصير القسري لمسلمي الأندلس في عهد الملكين الكاثوليكيين) من الكتب المهمة التي تتناول جزءاً من تاريخ المسلمين في الأندلس. فالكتاب يتناول أوضاع المسلمين إبان سقوط غرناطة وما تلا ذلك بالدراسة والعناية، خاصة وأن أغلب المؤرخين في ميدان الدراسات الأندلسية لم يلتفتوا إلى دراسة هذه الفترة.

كما أن الكتاب يقدم **لأول مرة** أول ترجمة عربية كاملة للنص الإسباني لمعاهدة تسليم غرناطة بشقيها **العلني** والسري. كما يقدم الكتاب احصائية شاملة للموريسكيين في منطقة غرناطة



زمن الملكين الكاثوليكيين (فرديناند وايزابيلا).

يضم الكتاب مقدمة المؤلف، ثم مصادر البحث، ثم قسم المؤلف كتابه إلى موضوعات ـ دون فصول أو أبواب ـ وكان بين هذه الموضوعات صور لبعض الشخصيات التاريخية، والأماكن الأثرية، واللوحات والزخارف وما إلى ذلك.

يبدأ الكتاب بموضوع بعنوان (معاهدة تسليم غرناطة) وهي المعاهدة التي عقدت بين أبي عبد الله الصغير، والملكين الكاثوليكيين: ضون فرديناند وضونيا ايزابيلا بتاريخ 21 محرم سنة 897 هـ الموافق 25 تشرين الثاني سنة 1491 م.

وقد أورد الكتاب الترجمة الكاملة للمعاهدة المكونة من 47 مادة وهي ما يمكن أن نطلق عليه المعاهدة العلنية لتسليم غرناطة. ومن المهم الإشارة إلى أن هذه المعاهدة بكافة بنودها كانت مجرد حبر على ورق من قبل الملكين الكاثوليكيين، فلم تنفذ سلطات إسبانيا النصرانية مادة واحدة من موادها، والذي نفذ المعاهدة وكافة بنودها هو الطرف المستسلم ملك غرناطة (أبو عبد الله الصغير).

ويورد المؤلف أنه في نفس اليوم الذي وقعت فيه معاهدة تسليم غرناطة وهو يوم 25 نوفمبر عام 1491 وفي المكان نفسه ـ المعسكر الملكي بمرج غرناطة ـ أبرمت معاهدة أخرى **غاية في السرية ملحقاً للمعاهدة العلنية**. وقد مثل المسلمين في هذه المعاهدة السرية القائد (أبو القاسم المليح) وكيلاً لأبي عبد الله الصغير ملك غرناطة، وقعها باسمه، ومهرها بخاتمه، وهي تنحصر في ست عشرة مادة.

يقول المؤلف بعد ذلك:

(وخلاصة القول أن ما ورد في نص معاهدة تسليم غرناطة الآنفة الذكر، وما جاء بها من امتيازات، كفيلة أن تضمن للمسلمين في الأندلس، ممارسة حياتهم ولغتهم وشعائرهم الدينية وانظمتهم... ثم تبين فيما بعد كيف نكث الملكيون الكاثوليكيون العهد، ونقضا الشروط التي أقسما على تنفيذها حرفياً إلى أجل غير مسمى).

ومن السخرية، أنه نجد من خلال مطالعتنا للكتاب وللمعاهدتين العلنية والسرية، أن الملك فرديناند والملكة ايزابيلا، وسائر من حرروا الشروط، أدوا القسم بدينهم وأعراضهم أن يصونوا المعاهدة إلى الأبد؟ وقد التزم الطرف المستسلم بذلك، أما الطرف المنتصر الفائز فقد أعمل سيفه النصراني في اليوم

التالي لتوقيع المعاهدة على الفور؟.

وتحت عنوان (سياسة الملكيين الكاثوليكيين الداخلية منذ تسليم غرناطة حتى عام 1500 م) يتناول الكتاب بعد توقيع المعاهدة مغادرة الملكيين الكاثوليكيين قلاع الحمراء بغرناطة، تاركين شؤون إدارتها لمجلس مكون من بعض المسؤولين في الحاشية الإسبانية، حسب التعليمات التي كانوا يتلقونها من قبل الملكيين الكاثوليكيين وذلك تنفيذاً لمعاهدات الاستسلام.

ويذكر المؤلف أن هذا المجلس **كان على اتصال سري بالبابا إسكندر السادس كردينال (بلنسيه) واسقفها السابق. وبعد هذا أخذت سياسة التسامح التي أعلنها المجلس تتوارى، بحيث عجز المجلس عن تنفيذ الشروط المتفق عليها في معاهدات الاستسلام، واعتبر المجلس هذه الشروط باطلة المفعول، إذ فرض على المسلمين أحد أمرين:**

1 ـ التنصير القسري.

2 ـ التهجير القسري.

ويقرر المؤلف أنه في (اليوم التالي) لتوقيع المعاهدة، بدأ نكث المواثيق والعهود. إذ صدر الأمر بإحراق مليون وخمسمائة ألف كتاب ديني بما فيها من الوثائق والمخطوطات والمصاحف التي تتعلق بالدين الإسلامي، لكي يسهل على الإسبان ابعاد المسلمين عن مصادر عقيدتهم الإسلامية ويسهل القضاء عليهم بالسرعة الممكنة.

ويقول المؤلف:

(ولم تكن مصيبة المسلمين في سقوط غرناطة، بأشد وقعاً على نفوسهم من إجبارهم على تغيير عقيدتهم التي ضحوا في سبيلها بآخر قطرة من دمائهم).

ويتناول الكتاب بعد ذلك بعض ما استخدم ضد مسلمي الأندلس، حينما كان يتم أخذ أطفال المسلمين الذين تتراوح أعمارهم ما بين 5-12 سنة ليربوهم تربية خاصة في المعاهد المسيحية، ويلقنوهم المسيحية ويزرعوا في قلوبهم التعصب المقيت ضد ذويهم المسلمين. وبعد نضوجهم يستعملون أداة للتجسس عندما يعودون إلى أهاليهم.

ويشير الكتاب إلى أنه كان من بين **دوافع الإسراع في عملية التنصير القسري**، أن الملكة ايزابيلا كانت أشد تعصباً من زوجها فرديناند، لعلاقتها الوثيقة بالاساقفة والرهبان من رجالات الكنيسة، **حتى أن الملكة أصبحت بمثابة ورقة رابحة في أيدي الاساقفة والرهبان، ونفّذوا من خلالها كل ما يريدون تنفيذه**

من مذابح وإجرام ووحشية لم يسبق لها مثيل.

وأشار الكتاب بعد ذلك إلى حرمان المدجنين (المسلمون الذين ظلوا على دينهم بين الإسبان قبل سقوط غرناطة وانتهى بهم الأمر إلى مصير الأندلسيين الموريسكيين نفسه) المقيمين في مملكة غرناطة، من شراء الأراضي والعقارات، وتوطين الإسبان في أماكنهم، وأصدر الإسبان مرسوماً يحرم على مدجني الأندلس ونسائهم وأطفالهم أن يغتسلوا أو يستحموا في أي مكان خصص لغاية الاستحمام، وأن تهدم جميع الحمامات العامة التي كانت منتشرة في جميع أنحاء غرناطة، وحرم عليهم حمل السلاح، ثم فرض التاج الإسباني عليهم ضرائب جديدة باهظة (دون غيرهم من الناس) وكان هذا كله تمهيداً لقيام الثورات المتتابعة المناوئة للحكم والتي كانت بمثابة ردود فعل من قبل المسلمين إزاء ما وقع عليهم من اضطهاد وعنصرية وتعصب مسيحي مقيت.

ويواصل الكتاب فضح السياسة الكاثوليكية المتعصبة الحاقدة، ففي عام 1498 م اجريت عملية عزل العناصر الإسلامية عن المجتمع الإسباني، ووضعوا في أماكن معينة، وذلك ليسهل السيطرة والقضاء على العناصر الإسلامية في حالة نفورهم.

ويشير المؤلف إلى الدور الخطير الذي لعبه الأب (خمنيس دي سيسنيروس) مطران طليطلة في إبادة المسلمين، فقد أحرق هذا الأب الكتب العربية بغرناطة، ووضع هذا الكم الهائل من الكتب في أكداس هائلة في ميدان (باب الرملة) أعظم ساحات المدينة، وأضرم فيها النيران جميعاً، وقد تم تعيين هذا الأب رئيساً أعلى لديوان مجمع قضاة الإيمان الكاثوليكي، أو محاكم التفتيش التي تأسست في إسبانيا، واتخذتها الكنيسة الرومانية الكاثوليكية ذريعة وسلاحاً فتاكاً تسحق به كل من يرفض الإذعان لأوامرها.

وتناول الكتاب الإشارة إلى بعض جلسات ديوان مجمع قضاة الإيمان الكاثوليكي (محاكم التفتيش) الذي أصدر أحكاماً بالموت حرقاً، وأحكاماً بالسجن المؤبد والأشغال الشاقة. ويذكر المؤلف أنه مثلاً في مدينة (أبله) تم حرق أكثر من 113 شخصاً بين عامي 1499 و 1502 م وفي (طليطلة) مثل أمام المحكمة 1200 شخص حكم عليهم بالإعدام في جلسة (إيمان) واحدة. وكان يطلب فيها من الشخص إما الإيمان

بالمسيحية وترك الإسلام أو الموت حرقاً؟؟ ومن هنا جاءت التسمية بجلسات الإيمان؟؟ كما أشار المؤلف إلى إجبار الفتيات المسلمات على الاقتران القسري برجالات النصارى، وكذلك إجبار المسلم على الزواج بنصرانية وعدم السماح له بالزواج من مسلمة.

وتحت عنوان (انتفاضة البيازين عام 1499 م) تناول الكتاب الضغوط الهائلة التي تعرض لها الموريسكيون، والتعذيب الذي وقع عليهم، هذا الغليان كله تفجر في حادثة أقدم عليها مفوض الشرطة (نويفو) وخادم الكردينال السفاح (سيسنيروس) حيث اعتديا على ابنة مسلم من أصل إسباني في ساحة (باب البنود) في حي البيازين.

كانت هذه الحادثة القشة التي قصمت ظهر البعير، فهب الموريسكيون في انتفاضة عارمة، وقتلوا مفوض الشرطة، واتجهوا إلى بيت الكردينال السفاح (سيسنيروس) للفتك به، ولجأ الأب الدموي إلى حاكم مدينة غرناطة، واقنعه بإرسال حملة كبيرة لإبادة المنتفضين الموريسكيين، واتجهت الحملة لتفنيذ مهمتها، لكنها لم تفلح حيث واجهها الموريسكيين بالحجارة والمتاريس. ثم اتجهت حملة ثانية لِوَأدِ الانتفاضة وبعد عدة محاولات من الطرفين هدأت الانتفاضة.

وبعد انتفاضة البيازين عام 1499، قرر النصرانيان: فرديناند وايزابيلا اللجوء إلى المزيد من العنف، فتم تعميد أبناء المسلمين قسراً، وتعميد الكبار منهم، وصدرت القرارات بمنع أي موريسكي من الدخول إلى مملكة غرناطة، ووصل الأمر أنه في يوم العشرين من يوليو عام 1501 م صدر مرسوم من الملكيين الكاثوليكيين يحرم على الموريسكيين ممارسة كل ما يمت إلى الإسلام واللغة العربية بصلة.

كان لهذه الإجراءات الإرهابية العنيفة أثرها في أن الموريسكيين لم يجدوا بداً من اللجوء إلى الجبال، ليشنوا منها على الإسبان غارات متعددة، معتبرين هذه الغارات جهاداً في سبيل الله ودفاعاً عن إسلامهم ودينهم.

ثم يتناول الكتاب بعد ذلك (ثورة البشرات عام 1501م) وهذه الثورة جاءت كتلبية من المسلمين في منطقة البشرات في جنوب غرناطة الذين تأثروا بالانتفاضة الموريسكية في البيازين.

أرسل الإسبان حملة لوأد ثورة (البشرات) وقامت هذه الحملة بقتل جميع من في قرية (غويخار ـ سيرا) حيث

لم تجـد الحملة عنـدمـا وصلت سـوى النساء والأطفال والكهـول فقتلوهم جميعاً دون هـوادة أو رحمـة، وأحـرقـوا القـريـة والمنازل.

واستمـرت مـذبحـة حكـام إسبـانيـا النصرانية ورجال الديانة الكـاثوليكيـة ضد المـوريسكيين في (البشـرات) وغيـرهـا ويستشهـد المؤلف بمـا قـالـه البـاحـث الانكليزي (و. برسكوت) عند إشارته إلى «العقاب» الذي أنزل بمسلمي البشرات. يقول الباحث الانكليزي:

(إن الكـونت «ليـرين» نسف مسجـداً مليئـاً بالنسـاء والأطفال، وكـان الإسبـان يقترفون أبشع الجرائم، وكانت تراق أنهار من الـدمـاء. وفي أثنـاء هـذه الحـروب الأهلية كان النصـارى يبتعدون كـل البعد عن شعـورهم الـديني، فـاقـدين لـه ولشعورهم. لأن الموريسكيين في نظرهم مجـرد عبيـد واتبـاع ورقيق. ولم يتعـرض الموريسكيون لهـذا العقاب فحسب، بـل للإبادة التامة).

وواصـل الإسبـان مـذابحهم، وقـاوم المـوريسكيون مقـاومـة بـاسلة، ولكن لم تفلح كل انتفاضـاتهم حيث تغلب السيف النصـراني الإسباني عليهم، وخيّـروا بين التنصيـر القسـري أو التهجيـر إلى خـارج إسبانيا.

نتـج عن هذا كله تحـويـل مسجـد غرناطة إلى كنيسة كبرى، وتحويل مسجد البيازين إلى كنيسة. وفي مدينة غـرنـاطـة وضـواحيها تم التنصيـر (قسراً) لأكثـر من خمسين ألف شخص، وحـولت جميـع المسـاجد إلى كنـائس، كما أجبـر مسلمو الأنـدلس على نبـذ مـلابسهم العـربيـة، وإجبارهم على ارتداء السراويل والقبعات وتـرك لغتهم وتقـاليـدهم ومـراسمـهم وأسمـائهم العربيـة، وحُملوا على اعتناق الديانة المسيحية.

ينتقل الكتاب بعـد ذلك إلى الحـديث تحت عنوان (استغاثـات أندلسيـة متأخـرة لـطلب النجـدة من الحكـام المسلمين) وهـذا المـوضـوع يـوضـح مـأسـاة تـرك المـوريسكيين وحـدهـم أمـام السيـف النصراني الإسباني.

يبين المؤلف ـ في هـذا المـوضـوع ـ كيف أن المـوريسكيين أرسلوا استغاثـات مؤلمة لطلب النجـدة، فأرسلوا بـداية إلى إخـوانهم المغـاربـة الـذين لم يفعلوا لهم شيئـاً لأنهم كانـوا في وضع سيء ضعيف ومفكك، كما أرسلوا إلى السلطان بايزيـد الثاني سلطان الإمبراطورية العثمـانية، إلا أن السلطان كـان مشغـولاً بـالخـلافـات الأسـريـة، وكـان أيضـاً ضعيفـاً، واكتفى بتـوجيه رسـالة إلى الملكين الكـاثوليكيين

لم يعملا بشيء منها وكان ذلك بعد انتفاضة البيازين عام 1499 م.

ويورد المؤلف قصيدة مؤثرة ـ غاية في التأثير ـ يرسلها الموريسكيون إلى بايزيد الثاني، وهي قصيدة تعتبر وثيقة إسلامية محزنة تصور الوضع المأساوي في الأندلس، من بين أبياتها:

سلام عليكم من عَبيد تخلَّفُوا
بأندلس بالغَرْب في أرض غُرْبه
أحاط بهم بحر من الرُّوم زاخرُ
وبحر عميق ذو ظلام ولُجَّه
سلام عليكم من عبيد أصابهم
مُصاب عظيم يا لها من مُصيبه
سلام عليكم من شيوخ تمزقت
شُيُوبهم بالنتف من بعد عزِّه
سلام عليكم من وجوه تكُشفت
على جملة الإعلاج من بعد سَتْره
سلام عليكم من بنات عواتق
يسوقهم اللَّبَّاط قهراً لخَلْوه
سلام عليكم من عجائز أُكْرهت
على أكل خنزير ولحم لجيفه

وقد بلغت القصيدة 103 بيت.

وأرسل الموريسكيون استغاثتهم الثالثة إلى الملك الأشرف قانصوه الغوري سلطان دولة المماليك البرجية بمصر، فأرسل الغوري إلى الملكيين الكاثوليكيين يحذرهم من مغبة مذابحهم.

ولكن لَعِبَتْ «المفاوضاتُ السياسية» و«السفراء والمندوبون» لعبتها المعروفة، إذ أُرسل للغوري سفير من قبل الإسبان يخبره بأن الإسبان يعاملون الموريسكيين معاملة حسنة، وأن لهم الحقوق والواجبات التي يتمتع بها الإسبان؟

لم يبق أمام الموريسكيين بعد أن خابت آمالهم في نجدة إخوانهم إلا الموت، أو التنصير القسري، أو الهجرة القسرية خارج البلاد.

وتحت عنوان (الموريسيكيون يمارسون الطقوس الإسلامية سراً) يتناول المؤلف كيف أنه أُنزلت العقوبات الصارمة بالموريسكيين، وكانت معاملة المسلمين تسير من سيء إلى أسوأ، حتى إن فرديناند وايزابيلا أرسلا أمراً إلى حاكم قرطبة، يطلبان منه (اتخاذ قرار حازم يقضي بقتل المسلمين الرافضين للتنصير أو طردهم خارج الأندلس) ومنذ ذلك الحين تلاحقت المراسيم الملكية بإقصاء المسلمين عن وطنهم في شبه جزيرة ايبريا.

ويستعرض الكتاب كيف أن الموريسكيين كانوا يمارسون الطقوس الإسلامية سراً، وكان من يضُبط منهم

يعاقب بالإعدام أو بالطرد من إسبانيا. وكانوا يصلون سراً يوم الجمعة، وكانوا يؤدون صلاتهم في بيوتهم بحذر شديد، وكانوا يغلقون على أنفسهم بيوتهم أيام الآحاد، موهمين الطرف النصراني بأنهم ذهبوا إلى الكنيسة. وكانوا يعقدون حفلات الزواج على الطريقة الإسلامية سراً.

وعلى الرغم من هذا كله، وعلى الرغم من المذابح المستمرة التي قام بها الإسبان ضد المسلمين، فإن الملكة ايـزابيـلا وهي على فراش الموت أوصت (بمتابعة الحرب ضد أعداء الإيمان المسيحي) تقصد الموريسكيين. وفي عام 1516 م مات الملك فرديناند وأوصى أولاده قـائـلاً:

(عليكم أن تعملوا على تحطيم اتباع الديانة المحمدية).

أما آخر موضوعات الكتاب بعنوان (إحصائية بالموريسكيين أثنـاء حكم الملكيين الكاثوليكيين) وهو موضوع تناول فيه المؤلف عدد سكان غرناطة والمدن الأخرى مثل (مالقا) و(بلش) و(وادي اش) و(لوشة) وغير ذلك. كما تناول المؤلف أعداد الأسر المسلمة في المدن والقلاع والحصون والأقاليم.

وأنهى الكتـاب صفحـاتـه ببعض الخرائط وفهرس للإعلام والأماكن ثم قائمة بالمصادر العربية والإسبانية.

ملاحظات عامة:

* من جهة طبع الكتاب، فالكتاب على الرغم من أن الجامعة الأردنية ساعدت على نشره، إلا أن طبعته جاءت ينقصها الكثير من الناحية الفنية وطريقة الإخراج.

* كان في رأينا من الواجب أن يسبق موضوعات الكتاب، مقدمة تـاريخية تفصيلية تصور الصراع وجذوره في الأندلس، والعوامل والأسباب التي أدت إلى سقـوط غرنـاطة، ثم تتـواصل موضوعات الكتاب. ومن جهة أخرى فإن عناوين الموضوعات كانت طويلة، وكان في الإمكان تجزئتها إلى عنوان رئيسي ثم عناوين فرعية.

* وللمزيد من تنظيم عرض الكتاب كان يتعين أن توضع كافة الخرائط والصور التاريخية في نهاية الكتاب على صورة ملاحق.

* إننا إذ نعترف للمؤلف بالسبق في ذكر معاهدة تسليم غرناطة باللغة العربية نقلاً عن النص الإسباني، إلا أنه كان في وسع المؤلف أن يتناول تحليل مواد

المعاهدة مادة مادة ويربطها بالأحداث التاريخية الواقعة في تلك الفترة.

وإذا تمت معالجة هذه الملاحظات ـ التي لا تقلل إطلاقاً من مكانة المؤلف ولا كتابه ـ في الطبعة التالية للكتاب فسيكتمل الكتاب تماماً خاصة كما ذكرنا أنه من الكتب المهمة التي تتناول سقوط غرناطة وتنتهي بالتطبيق الشامل للتنصير القسري لمسلمي الأندلس.

والله من وراء القصد.

تحية لجيل ثورة الحجارة

الدكتور محمد مصطفى صوفية

ألا فلْتحيُّوا شباب البطوله ... شباب فلسطين فرع الرجوله
ألا فلتحيوه في عيده ... تحية حر يُحيِّي خليله
شبابا تصدى لظلم وقهر ... وغدر عدو ومكر وحيله
ولبى - حماسا - أمانيَّ شعب ... ليرفع رايات مجد أصيله
ويحمي أرضاً وعرضاً ويحيا ... كريم الحياة عزيز الرجوله
وما من سلاح له غير عزم ... وإيمان حر ومهد الطفوله
فصارت حجارته في يديه ... سلاحاً قوياً وناراً صؤوله
تهد كيانا دخيلا بأرض ... فداها الألى لم تخنهم رجوله
فهب الشباب وما في يديه ... سوى حجر ماله من فتيله
عدا أنه كان أقوى سلاحاً ... تخاف لظاه فلول دخيله
مدججة بسلاح ولكن ... بها رعب قلب وأيد كليله
فان السلاح بمن في يديه ... سلاح الجبان بأيد ثقيله
فهب الشباب بحزم وعزم ... ليمحو عارا ويشفي غليله
ويطرد يأسا وهول ضياع ... أراد عدو به أن يطيله
فثارت به ثورة السحر يوماً ... فأشعلها نار حرب طويله
وروت دماه ثرى كل شبر ... فدا وطن لا يروم بديله
بني العرب هبوا لنصرة شعب ... أراد الحياة فحطم ليله
ومزقه ليعانق صبحا ... يطارد جند الفلول الهزيله
شبعنا كلاماً شبعنا وعودا ... فما حرر الشعب غير البطوله

فهل من فعال تجسد قولا ... تكفكف دمعاً لعين هميله
تضمد جرحاً لشيخ وطفل ... وتأخذ ثأراً لأم قتيله
وهل من شهامة حر أبي ... فأين العمومة؟ أين الخؤوله
وأين العقيدة؟ أين بنو الشر ... ق تزأر أُسْداً بأرض خليله
لتحمي كنيساً وتحمي قدساً ... أبت أن تداس وتبقى ذليله
وينعم شعب بعيشة عز ... لماذا الهوان وباليد حيله؟
فصدق العزائم أمضى سلاحاً ... ووحدة صف بنصر كفيله
وجيل التحدي تحدى عدواً ... بنصر غدا يستحث خيوله
فبشرى بنصر أتى وعد حق ... لمن للهدى قد أغذ ذميله
وهذي أماني حرٍّ وفيٍّ ... لشعب أصيل وأرض البطوله
فإن كان قول الفتى في فؤاد ... فَحرٌّ قصيدي أضحى دليله
ويا أيها الشعب شعب التحدي ... إليك تحاياي نشوى أصيله
ألا فلتحيوا شباب البطوله ... شباب فلسطين فرع الرجوله

في رثاء الفقيد

الأستاذ محمد الأسطى (1)

الأستاذ عمار جحيدر
مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية

أبكيك.. أم يبكي العراق كياني ... أم تغرقُ الأحزانُ في الأحزان
حزنان بل حزنٌ عميقٌ واحد ... وملامحي عينان باكيتان
يا دجلةَ الخير اتئِدْ بمشاعري ... إنَّ الفراتَ حريقُهُ بلساني
هذا المؤرخُ راحلٌ، وكتابُهُ ... بيمينه، والحزنُ في العنوان
تسعون عاماً في الحياة ولم يَعِشْ ... يوماً كيوم مذلةٍ وهوان
يتسابق الاعراب نحو فنائهم ... وكأنهم قطعٌ من الخذلان
يا آسي الأرواح هل من ساعةٍ ... ألقي عليها لوعة الأشجان
لا زال يُطعِمُنا الزمانُ كآبةً ... هذا الزمانُ الجهَمُ.. أيُّ زمانِ
ثقلت موازين الحياة، ولم تزن ... إلا شقاءً كفَّةُ الميزان

* * *

وأثيت (للتاريخ) في محرابه ... وَرِعَاً لاقرأ قصة الحَدَثَان
في (القلعةِ الحمراءِ) ركنٌ هادئٌ ... ضِلعاهُ بين البحر والميدان
وخطوت أسعى في طريقٍ مصعَدٍ ... ينتابني شيءٌ من الطوفان
وجلستُ للرجل الكبير تروعني ... نظارةٌ لمعت بها عينان
أستاذيَ الأسطى وكم في ذهنه ... وكأنه جمعٌ من الأذهان!

---

(1) الأستاذ محمد الأسطى مؤرخ ثبت في تاريخ الدولة العثمانية أفاد منه عدد كبير من الكتاب الذين تناولوا هذه الفترة بالبحث والدراسة، وقد وافاه الأجل المحتوم في شهر النوار من هذه السنة 1991م. فرحمه الله وأسكنه فسيح جناته.

خـالـسـتُـهُ نَـظَري إلى جلسـاتـه فـرأيت فيهـا جِلسـةَ الـرهـبـان
وظـللت أُكبـرُ مـكتبـاً مـتـواضـعـاً وكـأنـنـي أرنـو إلـى إيـوان!

* * *

يـا راهـبَ التـاريـخ إني مـخـلصٌ لأبـوَّةٍ تـسـري إلـى وجـدانـي
سـأظـل بين وثـائقي وخـطوطـهـا مستغـرقـاً في عهـدهـا العثمـانـي
حتـى الـلقـاءِ وكـلُّ شـيءٍ قـائـلٌ إنَّ الـحـيـاةَ دقـائـق وثـوانِ

من قاعة المحاضرات

تأثير الثقافة الغربية على الإنسان العربي (*)

الأستاذ عبد الله محمد الأسطى
كلية الدعوة الإسلامية
طرابلس

إن موضوع الثقافة عامة ذو أطراف مترامية يحتاج إلى وقت طويل يتسع إليه المقام. ولا سيما التعريفات اللغوية والاصطلاحية. بالإضافة إلى ضرورة تكثيف الجهود المخلصة لإظهار الوجه الحقيقي للتأثير الثقافي الغربي على الإنسان العربي خاصة وعلى الإنسان المسلم عامة. على الرغم من أن عدداً كبيراً من الأقلام العربية والإسلامية الجادة قد كافحت وما زالت تكافح من أجل إيقاظ الوعي العربي والإسلامي والتنبيه إلى تجنب التيارات الثقافية الجارفة التي تجتاح وطننا العربي والإسلامي الكبير. وفي هذا العصر بالذات أكثر من أي وقت مضى.

ومما لا شك فيه أن أمتنا العربية بالذات قد عانت ما عانت من فظائع وويلات الاستعمار البغيض الذي عاث فساداً مادياً ومعنوياً في كل قطر عربي منذ القدم. وإن أخرج من الباب فإنه يحاول الرجوع من الشباك فما زالت محاولاته مستمرة؛

(*) محاضرة ألقيت بتاريخ 1990/1/14 م بكلية الآداب بجامعة أم درمان الإسلامية بالسودان الشقيق.

لغرض نشر أساليب التخلف الفكري، وذلك نظراً للدور الريادي الذي تضطلع به هذه الأمة الخالدة بخلود تاريخها المشرق، ومالها من أهمية جغرافية واستراتيجية في الماضي والحاضر والمستقبل، بين الشرق والغرب. فماضيها حافل بالحضارات التي أنارت طريق الغرب الدامس، بعد أن ترجمت كتب التراث العلمي للعرب العلماء.

لقد ظل الاستدمار ـ أقول الاستدمار، لأن كلمة استعمار تعطي معنى آخر وهو التعمير كمن يقول: استعمر الفلاح الأرض إذا زرعها وقام باستصلاحها أو إصلاحها، أما العابثون العاثون فساداً في الأرض والعرض، فإن هذا التعبير لا يعريهم تمام التعرية لما اقترفوه، ولذلك فإني أعني الاستدمار (كلما وردت) عبارة الاستعمار على الرغم من التعارف على أنها تعني الاحتلال والعدوان ولكن استعملت، هكذا.

لقد دأب الاستعمارعلى التأثير على النفسية العربية الإسلامية، لكي يجعلها منهزمة دائماً أمام الأفكار والثقافات الغربية، لأن بعضنا ما زال يسير على أوهاج الحضارة المزينة السافلة، ويقبل كل ما يقدمه لنا الاستعمار من مفاهيم والاعتماد على كل ما يأتي من الخارج.

لقد اعتمد العرب على أنفسهم منذ القدم ولم يعتمدوا على غيرهم ـ وذلك عندما كانوا سادة في أرضهم كلها يتفاعلون مع النواميس الطبيعية في شبه الجزيرة العربية، وهم في إطار أمة واحدة ذات همة عالية وعزة نفس، ولا شك من أن الهمة من الإيمان كما قال رسول الله ﷺ، محمد بن عبد الله خاتم الأنبياء والمرسلين.

فاتجهت الموجات العربية شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً تعمر الأرض وتزرع القيم والمبادىء والأخلاق الفاضلة بين البشر. وكان العربي قد اعتمد على نفسه منذ نشأته، فلجأ إلى فكره وعقله ونظره العميق واهتم بتدبير أمره؛ لأن الطبيعة طبَعته على الاعتماد على النفس، وهو دليل على أن العرب خير الأمم جميعاً دون تعصب، فهم لا يتقلون العلم عن أحد إنما يعتمدون على أنفسهم دائماً يستنيرون بومضات بصائرهم فلا يعيشون في الأشياء بل يعيشون معها ويصوغون حياتهم بأنفسهم.

لقد هيأ الله تعالى الأرض فاعتمدوا على خيراتها التي تتجاوب مع خيرات السماء؛ كأنهم على موعد مع ما سوف يفضلهم به الله فانتشروا في الأرض تلبية لدعوة الله تعالى **﴿فانتشروا في الأرض واسعوا في مناكبها﴾** [سورة الجمعة، آية: 10].

وقد تألقوا بالسماء فجعلوا النجوم أدلة لهم في حياتهم وهم يجوبون البلاد بكل سهولة ويسر، بلغتهم العربية التي لا تشوبها شائبة صوروا حياتهم الجمالية وتذوقوا ألفاظها كمن يتناول طعاماً شهياً أو يشرب لبناً زلالاً. ولذلك فإن العربي سخر كل أدوات الطبيعة خدمة له. وما من شك أن الحضارة والتراكمات المادية لا تنبع إلا من الأرض. ولهذا فأية حضارة تفوق الحضارة العربية الزاهرة والأصيلة وهي الحضارة العربية التي عادت على أوروبا بالفائدة القصوى في كل المجالات، إلاّ أنها أنكرت ذلك وكفرت بنعمة العرب.

وليس عجيباً إذا قلنا: كذلك تنكّر من سار في فلك أوروبا الزائفة من أبناء العرب أبناء هذه الأمة الخالدة، فقد تنكر هؤلاء لتراث آبائهم، وتاريخ أجدادهم للأسف حيث تشربوا ثقافة غيرهم وتنكروا لثقافة أهلهم فتأثروا بشعارات الغرب وكادوا يقطعون الصلة بينهم وبين أبناء وطنهم العربي. فتأثروا ولم يؤثروا.

إن الأمة العربية قد خُصت بخصائص متميزة فاضلة، لأنها أمة عريقة لها مكانة مهمة في العالم القديم والمعاصر فأصالتها، جذورها عميقة بعمق تاريخها حيث أسهمت في تطوير العالم مادياً ومعنوياً وهذا ثابت في المؤلفات العربية المنتشرة والمتناثرة في المكتبات العالمية والتي رَانَ الزمن على بعضها. وعبث العابثون ببعضها الآخر، ولا سيما أثناء الحملات المغروضة التي اجتاحت وطننا العربي على مدى العصور المختلفة.

إن أبناءنا إذا لم يدركوا ذلك فسوف يكون جهلهم بماضينا أشد من جهل بعضنا الآن، لأن حركة التغيير الثقافي مستمرة، فأصبح بعضنا يجهل أو يتجاهل أننا نملك الحلول للمشكلات، إلا إننا نطلب ذلك من غيرنا، ونحن أمة لديها كل الوسائل الكفيلة بتغيير واقع العالم الغربي المتردي. ولكننا أصبحنا كغثاء السيل على الرغم من قوتنا الهائلة وأهمية موقعنا الجغرافي ومواردنا الهائلة وكثرة عددنا وما

سخره الله لنا من إمكانات عديدة، ولكن نسمع ونرى ولا نعمل.

إن مستقبل العرب يجب أن يكون من صنع أيديهم وأن يتولوا أمور دينهم ودنياهم بأنفسهم وأن ينتبهوا إلى محاولات فرض الهيمنة الثقافية وحركات التغريب التي تحاك سرياً وعلنياً في كل ربوع الوطن العربي والإسلامي، وبكل شدة وشراسة، لأن الغرب أدرك أننا رواد العالم. لقد بات من الضروري أن يعمل المخلصون على وجود سياج واقٍ لشبابنا خاصة قبل أن تجتاحهم التيارات العاتية والمغروضة لتمسخ شخصيتهم العربية الأصيلة، خاصة الذين يوفدون للدراسة في الخارج وكذلك المثقفون الذين تسرب إلى عقولهم التأثُر بالثقافة الغربية، فساروا في ركابها ولم ينتبهوا إلى التيار الجارف الذي سيحيد بهم عن الطريق.

ولذلك يجب تحصينهم من تلقف الثقافات المستوردة التي أصبحت خطراً محدقاً على الأمة العربية والإسلامية عامة، يستهدف وجودها وعمق شخصيتها.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الخطر نفسه قد تغلغل داخل المناهج الدراسية التي تدرس في كثير من الأقطار العربية عن طريق الكتب المستوردة والأفكار المدسوسة وغيرها من الوسائل المقروءة والمسموعة والمرئية. كل ذلك أصبح خطراً علينا جميعاً، والاهتمام بكل ذلك صار أمراً ضرورياً لا مفر منه. إنّ تكوين النشء على مفاهيم دخيلة وأفكار هدامة يجعلنا نفكر في تحصين الطلاب، لأنهم هم الوسط الواعي إلى حد ما، وعلى عزماتهم تعقد البلاد مستقبلها، فلا بد من تكوينهم على أسس ثقافية عربية إسلامية واعية وراسخة لها طابعها الأصيل ليتمكنوا من ثقافتنا حين التزود بالثقافات الأجنبية. وأن يتجنبوا دراسة النظريات والأفكار التي تتعارض مع القرآن الكريم والسنة النبوية. وهذا يحتم علينا التصدي للبعثات والندوات التي تعقد بين الحين والآخر في البلاد العربية والإسلامية تحت شعارات مختلفة. لها تأثير مغاير لثقافتنا.

إن هذا التأثير بدأ يلوح في الأفق من خلال الإنتاج الإعلامي المعادي والمؤلفات والروايات وغيرها من الجهود الاستعمارية المكثفة التي تظهر في العالم الإسلامي بصورة ملحوظة فظلت تنتشر كلما وجدت فرصة لها.

إن هذه الوسائل كلها تبث أفكاراً كالخناجر المسمومة تسري سمومها في الدم العربي الإسلامي كالسرطان الذي يصعب علاجه إذا تمكن من صاحبه. فلا مجال للسلبية إذن ولا مجال لوجود ما يعصف بنا ونحن نرى ونسمع، والدواء عندنا والطبيب أمامنا، ولا نحرك ساكناً. لقد تأثر الأدباء بأدب الغرب وتأثر المفكرون بفكرهم والعلماء بعلمهم فهو مذكور في المؤلفات لمن أراد الوقوف عليه بأم عينه. دُرِسَ القانون الغربي بتوسع وعمق فاستورد علماء القانون من تشريعهم حتى إننا نكاد نتوحد على ثقافة غيرنا ولم نتوحد على ثقافتنا على الرغم من أننا أمة واحدة تراثها واحد وواقعها واحد. وجسمها واحد. ولكن نجد الآن اختلافاً شديداً وواضحاً في كثير من الأمور كأننا لسنا بأمة واحدة، فإلى متى تبقى الحدود المصطنعة التي تفصل الأخ عن أخيه. وإلى متى يبقى المواطن العربي ينتظر تأشيرة الدخول والخروج من وإلى أرضه العربية، وإلى متى تبقى السفارات العربية بالأقطار العربية جنباً إلى جنب مع السفارات الأجنبية. فلماذا الخوف من المواطن العربي إذا دخل قطراً عربياً آخر؟ فإذا كان الخوف من ارتكاب الأخطاء فيطبق بشأنه ما يطبق على المواطن الموجود بالقطر النازل به هذا الأخير، لأنه لا يختلف عنه في شيء سوى اختلاف جوازات السفر والأشياء الأخرى التقليدية التي يحرص الاستعمار على بقائها في الوطن العربي خاصة والعالم الإسلامي عامة.

إن أمر الوحدة العربية والإسلامية أمر يفرضه الواقع العربي والدين الإسلامي ـ قال الله تعالى: ﴿**واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا**﴾.

ومما لا شك فيه أن وسائل الوحدة متوفرة وتحقيقها يتأكد أكثر من ذي قبل. وبإمكاننا أن نتوحد في ثقافتنا وأن ننقل أفكارنا إلى العالم الآخر، وبوجه واحد، لأننا أمة واحدة تعبر عن صوت واحد ويجب أن نقف صفاً واحداً في وجه عدو مشترك، يستهدف كل شيء.

إننا أصحاب حضارة تتسم بالأخلاق والمبادىء السامية تؤثر بالمحاسن ولا تتأثر بالمساوىء. ولنا في رسول الله ﷺ الأسوة الحسنة. فقد كان أكثر تأثيراً من يسوع المسيح عليه السلام حيث إن محمداً له تأثير شخصي لعدة اعتبارات جعلته أسوة حسنة. قال الله تعالى: ﴿**لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان**

يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً﴾ [الأحزاب آية: 21] وقال: ﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾ فالرسول الكريم أكثر تأثيراً على صياغة الدين الإسلامي، أكثر مما كان ليسوع من تأثير على الدين المسيحي وبناء على ذلك علينا أن نفتح نوافذنا على غيرنا من سكان الجانب الغربي للكرة الأرضية هذا العالم الغارق في مستنقع الرذائل والتخلف الفكري والانحلال الخلقي. إن شمس العرب يجب أن تسطع على الغرب من جديد كما قالت المستشرقة الإلمانية (زيغريد هونكه): (شمس العرب تشرق على الغرب)[1] وألا ننتظر أن يفتتح العالم نوافذه علينا كما يجب ألا تضعف مقاومتنا لكل دخيل قادم. إن ما قام به العرب المسلمون لهو عمل إنقاذي له مغزاه الكبير في التاريخ. فحضارتنا مشرقة تنير طريق الظلام وتحرر الإنسان من العبودية والظلم، أما حضارة الغرب الآن فكأنها تعيد العبودية التي كانت سائدة في المجتمع اليوناني القديم والمجتمع الروماني الذي يقسّم الناس إلى عبيد وأحرار، وإلى طبقات، طبقة قليلة تحكم ولا تعمل وطبقة كبيرة تعمل ولا تحكم.

فهل هذه الحضارة صالحة أو كاملة؟ فأية حضارة يكون فيها الإنسان مهاناً مسلوبة حقوقه ينام في الشوارع والحدائق يتضور جوعاً واللحم يُعطى للكلاب. وقد أصاب الشاعر العربي عندما قال:

تموت الأسد في الغابات جوعاً ولحم الضأن يُطْرَح للكلابِ

إن أمريكا التي تنصب نفسها الآن زعيمة العالم. دون تفسير لهذه الزعامة فهي بحق زعيمة العالم الغربي الإرهابي إذا فسرنا تلك الزعامة، لأنها دولة تمارس الإرهاب في بقاع شتى من الأرض التي جعلها الله تعالى للسلام والأمن، لا للهيمنة الإمبريالية والغزو الفكري والعسكري. فهي تمارس كل ذلك بعقلية الفساد والاستبداد وجنون القوة في الداخل والخارج وتنسى نفسها. لقد ارتفع الفساد في الولايات المتحدة الأمريكية إلى عشرات الملايين، فما زال المجتمع الأمريكي يعاني من التحلل الخلقي والتفسُّخ الجنسي وتعاطي المخدرات، فهناك أطفال من دون آباء ونساء من دون مآوي وعمليات إجهاض مستمرة هذا الذي يصل إلى القضاء وما خفي كان أعظم، ومثل ذلك في بريطانيا فأكثر من عشرة ملايين امرأة

---

(1) ص 353، وغيرها. ط 3 سنة 1979 لبنان.

غير متزوجة (10٪) عشر نساء في المائة منهن فقط لا يمارسن الدعارة وأكثر من مليون حالة إجهاض سنوياً في أوروبا. أما حالات الاغتصاب فهي الأخرى مستمرة ليل نهار. ففي المكسيك يبلّغ عن حالات الاغتصاب كل سبع دقائق. وهو ما كتبه الدكتور محمد البار في مؤلفه (الأمراض الجنسية) على الرغم من أنه لا يمثل إلا القليل. فهل يستحي من يتشدق بثقافة وحضارة وتقدم الغرب؟. إن مدنيتهم لا تعكس إلا القلق النفسي والظلم والاضطهاد والفساد. فأين ذلك من الحضارة العربية الإسلامية والثقافة النابعة من الأصالة ثقافة إسلامية تلجأ فيها النفس إلى خالقها الواحد الأحد رب السموات والأرض. حضارة تجعل للإنسان قيمة عظيمة بغض النظر عن الجنس أو اللون أو النسب. قال الله تعالى: ﴿**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾.

لقد قام رسول الله ﷺ لجنازة مرت أمامه. فقيل له: إنه غير مسلم فقال: إنه إنسان. ولذلك كان أعظم مؤثر عالميّ، فهو الرجل الوحيد في التاريخ الذي قد نجح بشكل أسمى وأبرز في كلا المستويين الديني والدنيوي، حيث أسس ونشر أحد أعظم الأديان السماوية في العالم، وأصبح أحد العظماء والسياسيين العالمين وحتى بعد مرور ثلاثة عشر قرناً تقريباً على وفاته التي كانت فترة مهمة، لأنها وفاة رسول عظيم صاحب كتاب مقدس ومعجزة باقية لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه إنه القرآن الكريم الذي يعتبر شريعة صالحة للمجتمع إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. لقد كانت سيرة الرسول الكريم نضالية حقاً ذات أهمية بالغة وهي أحداث صالحة كلها للتأريخ بها بدءاً بالهجرة ومروراً بفتح مكة هذا الحدث الذي لم يكن أقل أهمية من الهجرة حيث تكونت الدولة الإسلامية الظافرة بقيادة محمد بن عبد الله الرسول الكريم عليه أفضل الصلوات وأطيب التسليم.

ومن الأمور المهمة في هذا الصدد اكتمال الدين الإسلامي وختام الرسالة المحمدية وهو حدث تاريخي مميز أعلن عنه رسول الله عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع عندما قرأ قوله تعالى: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً**﴾ إن حجة الوداع تضفي أهمية بالغة وهي أن الرسول الكريم وَدَّعَ الناس فيها في مشهد عظيم وبمكان مهم في حياة المسلمين

صار منسكاً روحياً تتجلى فيه وحدة المسلمين كل عـام يقفون وقفـة واحدة يـرتدون زياً واحداً ويصلون صلاة واحدة ويدعون دعاء واحداً لقد ذكر ﷺ في خطبة الـوداع أيضاً أن عدة الشهور عند الله اثنا عشر وهي الشهور القمرية.

إن هذه الخطبة العظيمة التاريخية صالحة بأن تكون بداية التاريخ لهذه الأمـة العظيمة فهي أحداث لها مكـرماتهـا عبر العصـور والأجيال لِمَـا لها من خصـائص، فهي إلى جانب تسميتها بحجـة الوداع تُسمى أيضـاً حجة التمـام والكمال، وذلـك لنزول الآية الكريمة المشار إليها حيث لم يحج عليه الصلاة والسلام بعـد أن هاجـر غير هذه الحجة ولم يترك الحج وهو بمكة قط.

فقد تحققت الوحدة الحقيقية للعرب والمسلمين في ذلك الوقت أكثر من ذي قبل حتى إن النبي أعجب بذلك وهو في لحظات حياته الأخيرة وعلى فراش الموت عندما تعذر عليه الخروج للصلاة قال: «مُروا أبا بكر فليصلِ بالناس» قالها ثلاثاً بعد مراجعته من أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنهـا). كانت الصـلاة صلاة الفجـر وهو من الأوقات التي قلما يحافظ على الصلاة فيها. وقد نظر إليهم عليه الصلاة والسلام النظرة الأخيرة وهم متحدون في صفوف الصلاة المتراصة كالبنيان يشد بعضه بعضاً ثم تبسم يضحـك فرحاً باجتمـاعهم على الصلاة واتحـاد كلمتهم واتفاقهم وإقـامة شريعتهم التي تعتمد على قوله تعـالى: ﴿**وأمرهم شـورى بينهم**﴾ ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾. فقد توفي محمد بن عبد الله خاتم الأنبياء والمرسلين من يومه المشهود في تاريخ المسلمين خاصة والبشرية عامة بعد مرض دام حـوالي ثلاثة عشـر يومـاً وهو يوم الاثنين في الثاني عشر من ربيع الأول في السنة الحادية عشرة للهجـرة الموافق للسابع من شهر الصيف (يونيـو) سنة اثنتين وثـلاثين وستمائـة ميلاديـة. لقد كـانت وفاته عليه الصلاة والسلام حدثاً تاريخياً لأسباب عديدة منها:

أولاً: اكتمـال الدعـوة الإسلاميـة بعد كفـاح مريـر ونضال دؤوب دام ثـلاثـة وعشرين عاماً بين مكة والمدينة من أجل ترسيـخ العقيدة الإسـلامية وتثبيت أركـانها والجهادِ المقدس في سبيلهـا وتحمل كـل المشاق التي تـرتبت عن الإجهار بـالدين الحنيف.

ثـانياً: إن محمـداً رسول الله خـاتم الأنبياء والمـرسلين، فلا رسـول ولا نبي

بعده، وإن الوحي قد توقف بوفاته.

ثالثاً: إن القرآن الكريم كتاب مقدس ختم الله به الكتب السماوية وهو نساخ لهـا ومهيمن عليها (أي المؤمّن على غيـره من الخوف) أو المؤتمن قـال الله تعالى: **﴿يا أهل الكتاب قد جـاءكم رسولنـا يبين لكم كثيراً ممـا كنتم تخفون من الكتـاب ويعفو عن كثير قد جاءكم من الله نور وكتاب مُبين﴾** [المائدة، آية: 15].

رابعاً: لقد اكتملت الشريعة الربانية الصالحة لكل زمـان ومكان ولكـل البشر وهي مخرجهم من الظلمات إلى النور، شريعة القرآن الكريم المحفوظ.

خامساً: إن وفاة الرسول محمد بن عبد الله ﷺ حدث هـام للمسلمين ولكل الإنسانية، لأنه رسول الإنسانية حيث أُرسل للناس كافة.

ولأهمية هذا الحديث وماله من قيمة تـاريخية، ونـظراً لكثير من المعـطيات، فلا غرو أن يؤرخ بوفاته عليه الصلاة والسلام؛ لأن التاريخ بالسنة الهجرية لم يكن توفيقياً، ولا يختلف اثنان في أنَّ الذي أرَّخ به الفاروق عمر بن الخطاب وكذلك لا يختلف اثنان في أن الأحداث التاريخية التي حصلت في عهد رسول الله والصحابة صالحة كلها للتأريخ، ويجب إحياؤها وذلك مثل الهجرة وفتح مكة وموقعة بدر وغيرها.

وفي إطـار ما تبـذله الجمـاهيريـة العظمى بفكـر عربي أصيـل، فقـد اعتمـد التأريخ العربي الإسلامي بـوفاتـه ﷺ كحدث غيـر عادي لا يقـل أهمية عن تـاريخ الهجرة وفتح مكة وموقعـة بدر وغيـرها من أحـداث ذات أهمية بـالغـة في حـركـة التـاريخ الإسـلامي منذ أن أنـزل الوحي على رسـول الله، وما تـوالى من مناسبـات وأحداث تاريخية بعد ذلك. كما اعتمدت الجماهيرية أيضاً السنة القمرية في تاريخ الأحـداث وتسجيل حـركـة المجتمـع، وقـدمتهـا على التقـويم القيصـريّ (السنـة الميلادية)، لأن السنة القمرية توفيقية حيث إنها منوطة بالدورة الفلكيـة التي هي من صنع الله تبارك وتعالى وتقديره. يقول الله تعـالى: **﴿هو الـذي جعل الشمس ضيـاء والقمـر نوراً وقـدره منازل لتعلمـوا عـدد السنين والحسـاب﴾** وقـولـه: **﴿إن عـدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض﴾** بخـلاف

السنة الميلادية التي هي سنة وضعية غير ثابتة جاءت بعد مرورها بمراحل مختلفة ودورات زمنية ووجهات نظر بشرية تناولت السنوات والشهور والأيام إلى أن وصلت إلى تاريخ ميلاد المسيح. الأمر الذي يجعله خاضعاً للتغيير والتبديل والتطور البشري في أي زمن. وتأكيداً لذلك فقد تطور التقويم في بلاد ما بين النهرين؛ فوصل إلى مداه عند قدماء المصريين، فقسّموا السنة إلى اثني عشر شهراً كل منها ثلاثون يوماً يليها خمسة أيام ثم يوم كبيس كل أربع سنوات.

أما مشروع إصلاح التقويم اللاتيني الذي وضعه (غريغور) بعد ذلك بقرنين، فهو أيضاً امتداد وإصلاح للتقويم الروماني الذي قام به (يوليوس قيصر 45 ق. م)[2] وتسمية الشهور حسبما هو موجود الآن: يناير، فبراير، مارس، . . . إلى آخر تسمية الشهور المستعملة حالياً في أجزاء من العالم. هناك. أيضاً التقويم القبطي ويتبع التقويم المصري القديم، وشهوره: توت، وبابة، وهاتور إلى آخر التسمية.

ومن جهة أخرى نجد التقويم السرياني وهو شبيه بالغريغوري، وشهوره تشرين أول وتشرين ثان وكانون أول، وكانون ثان، وشباط، وآذار، ونيسان، وأيار، وحزيران، تموز، آب وأيلول. وربما كان بعضها أسماء لآلهة قديمة. وهذا يستعمل حالياً في بعض الأقطار العربية. وهناك التقويم الفرنسي الذي يعرف (بفوري) وهو تقويم رسمي لفرنسا يبدأ حسابه من سبتمبر قسمت فيه السنة إلى اثني عسر شهراً.

ومما تقدم يتضح جلياً أننا نستخدم تقاويم ليست عربية محضة، ومنذ وقت طويل وقديم، فكأن العقل العربي الذي أنار الدنيا قد جمد وليس له قدرة على الخلق والإبداع والتطور. وبات الأمر مسلماً به إننا نستعمل ونستهلك كل ما كان دخيلاً أو مستورداً مادياً وفكرياً على الرغم من أننا أمة تصنع الحضارة تبدع ولا تتبع، تؤثر ولا تتأثر، تقود ولا تقاد، فلماذا ـ إذن ـ لا تتجلى شخصيتنا في كل شيء وأن يتم وضع تقويم عربي يتناول شهور السنة الشمسية بأسماء عربية إسلامية بدلاً من

---

(2) ينظر الموسوعة العربية، ج 1 ص 539.

اللاتينية وألا ننظر إلى الأمور بنظرة إقليمية إلى مَنْ وضع ذلك ما دام بعقلية عربية البتة. ويفكر عربي مسلم. لذلك فقد عُرِبت الشهور في الجماهيرية، فكانت على النحو التالي:

شهر يناير: البديل له (أي النار). وسُمّي بذلك؛ لأن فيه فصل الشتاء وهذا الفصل معروف بشدة البرد؛ فتطلب فيه التدفئة، وهي النار في البادية ثم تطورت الأمور إلى وسائل تدفئة مختلفة حسب تطور العصور والتقنية.

فبراير: البديل له (النّوار) وهو جمع ما واحده نوَّارة، ويجمع على نواوير والنوَّار الزهر. ففي هذا الشهر تتفتح الأزهار وتزهو الطبيعة وتزدهر.

مارس: وهو في الأصل اسم ممثلة فرنسية ابنة غير شرعية[3] للممثل (جاك مارس) والبديل له (الربيع) وهو الفصل المعروف المفضل على كل فصول السنة لما له من جمال الطبيعة وبهجتها التي استهوت الشعراء فعبروا عن أحاسيسهم نحوه.

إبريل: البديل له (الطير) وهو اسم طائر له صوت شجيّ يظهر في فصل الربيع.

مايو: وهو في الأصل اسم جراح أمريكي، وكيماوي إنكليزي. البديل له (الماء) لأن فى هذا الشهر تشتد الحرارة عادة في أغلب الأقطار العربية وغيرها ويقترب الربيع فيه من نهايته، والدخول في فصل الصيف حيث يرغب الإنسان وغيره الماء. وصدق الله العظيم إذ يقول: **﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾**.

يونيو: البديل (الصيف) وهو الفصل المعروف عند الجميع.

يوليو: وكان أصله يوليوس وهو اسم بابا روماني. ويقال: شهر يوليا وهو اسم عدد من سيدات أسرة قيصر (39 ق. م) البديل (ناصر) اسم فاعل من نصر، قد عرف بهذا الاسم القائد العربي الفذ جمال عبد الناصر رائد القومية العربية. ورئيس

---

(3) أنظر ج 2 ص 1614 الموسوعة العربية الميسرة ط سنة 81 م لبنان.

الجمهورية العربية المتحدة (التي تضم اتحاد سوريا ومصر) وهو عمل تاريخي للأمة العربية والإسلامية.

أغسطس: وهو اسم أول امبراطور روماني (63 ق. م - 14 م) ابن بنت أخت يوليوس قيصر الذي تبنّاه وجعله وريثه دون علمه. علا شأنه في روما، وصار سيد العالم الروماني حكم روما أربعين عاماً. البديل له (هانيبال)[4] وهو قائد قرطاجي نِسْبَةً إلى قرطاجة وهي مدينة قديمة على شبه جزيرة صغيرة في خليج تونس قرب مدينة تونس الحديثة. اشتق اسمها اللاتيني من اسمها الفينيقي ومعناه (مدينة جديدة)، والفينيقيون قوم يتكلمون السامية التي كان يتكلمها الكنعانيون في شرقي فلسطين كانت أكبر مدنهم صور وصيدا، كانوا سادة التجارة في البحر دون منازع. وعندما رحلوا أنشأوا مستعمرات ومراكز أشهرها قرطاجة التي أنشئت على الشاطىء الإفريقي في القرن التاسع قبل الميلاد. ولذلك، فإن هانيبال قد برز كقائد فينيقي اتصف بصفات فكان عادلاً ورحيماً وشجاعاً ويعتبر أعظم القواد في كل العصور. ومن أعماله فتح مدن إيطالية وبعض المدن الأخرى.

سبتمبر: والبديل له (الفاتح)[5] وهو اسم من أسماء الرسول ﷺ صار بعد ذلك يطلق على القادة والمناسبات التاريخية فقد أطلق اسم الفاتح على أول يوم من أيام قيام الثورة في ليبيا بتاريخ 1969/9/1 م.

أكتوبر: البديل له (التمور) وفيه يبدأ نضج البلح عادة، فيتحول إلى رطب وتمر، ويجمع على تمور واحد (تمرة) وهو اليابس من ثمر النخل فتكثر هذه التمور في هذا الشهر بالذات ومما لا شك فيه أن للتمر قيمة غذائية عالية ومفيدة للإنسان وغيره، لا تماثله أي قيمة غذائية أخرى خاصة إذا كان معه قرينه حليب الإبل والأغنام وما شابهها. وحتى لو كان مع الماء فقط. قال الله تعالى مخاطباً مريم: **﴿وهُزِي إليك بِجِذع النخلة تُساقط عليك رُطباً جنياً، فكلي واشربي وقري عيناً﴾**، [مريم، آية: 26] أي خذي إليك بأصل النخلة؛ فحركيها **﴿تساقط عليك رطباً**

---

(4) المصدر السابق ج 2 ص 1356 ص 1887، وتاريخ الإسلام لحسن إبراهيم حسن - ج 4 - ص 530.
(5)انظر كتاب (محمد رسول الله ﷺ) تأليف محمد رضا ص 22 سنة 75 م بيروت - لبنان.

جنياً﴾ أي غَضاً طرياً فكلي من الرطب (واشربي) من النهر، وطيبي نفساً بولادة عيسى عليه السلام.

نوفمبر: البديل له (الحرث) حيث يكون هذا الشهر موسماً لزرع الحبوب وحرثها وفيه يسقط الغيث وهو نزول الأمطار النافعة لزراعة القمح والشعير، فتشق الأرض فيه بالمحاريث الزراعية، ويتم إصلاح واستصلاح الأرض المعطاة، للزرع. قال تعالى: **﴿قال إنه يقول إنها بقرة لا ذلول تثير الأرض ولا تسقي الحرث﴾** [سورة البقرة، آية: 71].

ديسمبر: والبديل له (الكانون) وهو شهر بداية البرد وفيه يبدأ الاستعداد للتدفئة، وتوضع النار في الكانون للضعيف والأسرة (والكانون) اسم لمصنوع يدوي عادة من مادة الطين يجهز لفصل الشتاء وهو اسم قديم، معروف في البادية العربية التي هي منبت للقيم والمبادىء الفاضلة النقية.

ولكن يجب أن نعلم أن أعداء العرب والمسلمين سيتصدون دائماً لكل ما نقدمه ويحاولون جاهدين اختراق صفوفنا والتشكيك في قدرات الإنسان العربي المسلم، ولا يهم من أي قطر هو وذلك بكل الوسائل الباطنة والظاهرة إلا إذا استيقظنا من سباتنا وبدأنا فوراً في فرز صديقنا من عدونا وتحديد ذلك والتنبيه إلى ما يقدم إلينا من أفكار. فقد وصفونا بالعالم الثالث ورضينا وهو رمز للتخلف حتى ولو تحررنا وتقدمنا علمياً وثقافياً، وعلى الرغم من أن هذه الأمة بلغت شأواً عظيماً في مجالات شتى، ولكن ما زلنا نصنف في العالم الثالث المتأخر بعد الأول والثاني. إننا نخضع كأسرى للنظم الفكرية المسيطرة والترسبات المتخلفة الحاقدة وهي نظم اجتماعية وأفكار عربية سيطرت على الإنسان في هذا العالم الذي كاد أن يكون مهزوماً نفسياً أمام فاعلية العقلية الدخيلة، وصارت حياتنا توجه عن طريق ثقافة غيرنا التي لا تليق بمجتمعنا، لأنها مغايرة لثقافتنا، صاغتها بيئات وظروف تاريخية واجتماعية وسياسية غير صالحة حتى لأهلها أنفسهم. وذلك عبر عصور اتسمت بالانحطاط الذي شهدته أوروبا.

إن الأمة العربية والإسلامية قد اجتاحتها رياح الثقافة الأوروبية العاتية على

مدى عصور متزامنة حاولت اجتثاث جذور أصالتنا وفسخ شخصيتنا لولا مقاومة تلك الأصالة التي ما انفكت تقارع الأفكار والسموم الاستعمارية المدمرة لكل القيم والمبادىء التي تنتشر عن طريق القلم والفكر والكلمة تتغلغل في النفوس من حيث لا تدري، ولا نختلف في أن التأثير المعنوي والسلوك المباشر أكثر تحققاً مما تحققه الجيوش النظامية الجرارة التي قد تعجز عن تحقيق أهدافها عسكرياً.

لقد نجح الاستعمار إلى حد ما من خلال زرع سمومه في جسم هذا العالم المسالم البريء الذي لم يذهب إلى الآخرين للاعتداء عليهم في بيوتهم الآمنة بل يعتَدى عليه بكل وسائل الدمار. فإذا تحدثنا بتجرد فإننا نقول: قد خضعنا لكثير من الأمور أمام حضارة مزيفة منحرفة زائفة تتراءى أنها براقة وأفكار جد مشوهة قاتلة، لأنها مسمومة ومبطنة كما يقال في المثل العربي: (الجلد جلد غزال واللحم لحم خنزير). لقد وقع بعضنا فريسة في شرك تلك التيارات المعادية ثقافياً وتخلى عن ثقافته القومية، فلبس أردية أخرى لا تليق به كإنسان عربي مسلم؛ فظل مشدوداً بقيم الحضارة الغربية التي أصبحت سائدة في المغرب والمشرق بسبب القدرة على الدعاية الإعلامية والذيوع السريع. لقد شاهدنا خلال سنة 1989 م ندوة مرئية مشتركة تتحدث عن المسرح العربي وكانت في قطر عربي مجاور تناول فيها الحاضرون الثقافة العربية والإسلامية واللغة العربية التي تقدم عبر خشبة المسرح، فشدت انتباهي؛ لأنها ضمت عدداً كبيراً من مندوبين ومندوبات الأقطار العربية، وفجأة يتحدث أحدهم قائلاً: أنا لا تهمني القومية العربية أو الوحدة العربية أو غير ذلك. أي لا يهمه إلا ظهوره أمام الجمهور على خشبة المسرح متلوناً بأي لون خاصة إذا كان غربياً ـ قال ذلك بكل صفاقة وجه ودون حياء أو خجل رد عليه بعضهم رداً كان إيجابياً إلى حد ما. إن مثل هؤلاء مُشْبَعون بأفكار رجعية معادية للأمة العربية والإسلامية، ويقومون بتقديمها من خلال أستاذ الشعوب (المسرح) كما يقولون فكيف ـ إذن ـ ننتظر من عقلية متخلفة ومنسلخة أن تعلّم أو تثقف الإنسان العربي المسلم الثقافة الأصيلة، وتزرع في نفس النشء الانتماء والاعتزاز بقومه، والاعتزاز بذاته، وتراثه؟ إنها عقلية متغربة ـ دون شك ـ ولن تشرق أبداً. فقد تولدت لدى هؤلاء قناعات غريبة هدامة راسخة في نفوسهم مُعَشِّشة في أدمغتهم

عالقة في أذهانهم، مسلّمين بها على أنها حقائق إنسانية مطلقة ونتاج الفكر السوي فلا سبيل إلى التقدم عندهم بغير الإيمان بها والسير في ركابها. وبالتالي سلّم ضعاف النفوس بأن العالم الغربي الذي تقدم تقنياً وتكنولوجياً هو أرقى الشعوب ثقافياً واجتماعياً وسياسياً، ولاتهم سيطرة العقلية الرأسمالية وغيرها، على رقاب البشر، وكأن الغرب أقدر الشعوب على التقدم المعنوي والمادي، ونسوا الانفكاك الاجتماعي والخلقي فانبهر هؤلاء بالصناعة وسلموا بتفوق الذكاء عند الغرب. وهو ما يذكرني بمحاضرة أستاذ من قطر عربي عام 1978 م بجامعة الفاتح، وهذا القطر ذو حضارة عريقة وقديمة وله علماء أجلاء لهم فضل كبير على كثير من الشعوب في أنحاء العالم. ولكن أستاذنا هذا كان من المتأثرين بثقافة الغرب التي صارت لديه قناعة مطردة. فقال: إن الشعب الأمريكي أذكى الشعوب في العالم ونسي أن أكثر من اربعة آلاف خبير وعالم من أصل عربي في أمريكا ذاتها وأن الذين يشرفون على أعمال الفضاء هم علماء عرب ولكن فرضت عليهم الإقامة الجبرية في الولايات المتحدة الأمريكية ولن يسمح لهم بمغادرتها مطلقاً، وإذا حاول أحدهم الخروج منها قتل. وقد غاب عن المحاضر الذي أصر على قناعته المضللة أن الذكاء له عاملان: فطري ومكتسب، ولا يوجد على الكرة الأرضية كلها شعباً جميع أفراده أذكياء، ولكن تتفاوت النسبة حسب التربية والاهتمام ببناء الإنسان الذي يعتبر أصعب من البناء المادي. وبالمقارنة على أرض الواقع نجد أن نسبة الذكاء عند العرب تمثل أعلى نسبة؛ لأن كل العلوم التي طورها الغربيون كانت جذورها عربية إسلامية حيث ترجم تراثنا العلمي إلى الغرب، فاستفادوا منه، ولكنهم جاحدون كافرون، فهم يذكرون أرسطو ولا يذكرون ابن رشد، ويذكرون نيوتن، وينسون ابن الهيثم، ويذكرون جون لوك ولا يذكرون فضل ابن خلدون عليهم. والهدف من ذلك هو التقليل من قيمة وقدرة الإنسان العربي والمسلم عامة ويشوّهون ما يحققه من قدرات عقلية في مجالات الخلق والإبداع والابتكار. ودليل آخر على سبيل المثال لا الحصر فقد تم تكريم شخصيتين من أصل عربي في أمريكا عام 1988 م وهما رجل وامرأة في احتفال كبير دُعي إليه أكثر من أربعة آلاف، حضره ما يربو عن عشرة آلاف شخص بما في ذلك أحد أعضاء مجلس الشيوخ الأمريكي الذي قلما يحضر مثل هذا التكريم.

أما أسباب التكريم فإن الرجل قد وضع اثنين وثلاثين قانوناً ما زال العمل جارياً بها في الولايات المتحدة الأمريكية. أما المرأة فإنها نجحت في القيام برئاسة إدارة في شؤون الخدمة المدنية حيث تضم هذه الإدارة عشرين ألف موظف. الأمر الذي جعل هذا التكريم يأخذ أهمية بالغة وإعجاب الشعب الأمريكي بالعقلية العربية. وهو قليل من كثير، إن الخبرات العربية عديدة منتشرة في العالم الغربي بأسره؛ لأنه نجح في استقطاب الخبرات الناجحة والعلماء الذين هم من أصل عربي.

إن السيطرة الفكرية والغزو الثقافي للإنسان العربي والمسلم جعلته يفكر بسطحية وينظر إلى الإنسان الغربي على أنه أرقى منه وأن عقليته متقدمة عليه، وله خصائص ينفرد بها عن غيره من الأجناس الأخرى، واستسلم أمام ما يتراءى له من السراب الذي يحسبه الظمآن ماء. فكأن عقولنا صارت جامدة وعاجزة عن مواكبة العصر، وبات من المسلم أن يعيش هذا العالم على هامش الحضارة وعلى حافة التاريخ بعيداً عن ميادين الحياة المعاصرة إن أعداءنا لا يألون جهداً في نشر التخلف الفكري وخداع الإنسان العربي وجعله يحلق في فلك الثقافات الغربية، وفرض سيطرة النفوذ الثقافي الذي يسبق النفوذ السياسي، ويكون مقدمة له، فالسيطرة السياسية كثيراً ما تسعى إلى ترسيخ أقدامها عن طريق تقوية السيطرة الثقافية وزيادة فاعليتها، وأي أمة ما لم يكن لها استقلال ثقافي سوف تجد نفسها قد وقعت في أحضان السيطرة الأجنبية والهيمنة الاستعمارية. ما لم نقم بتوحيد الجهود في كل ميدان؛ لأن الوحدة هي الدرع الواقية من كل خطر، وأن نعمل جميعاً من أجلها عملاً متواصلاً دون توانٍ أو تخاذل أو إحباط، لأنها إذا تحققت صارت هذه الأمة سداً منيعاً وصخرة صماء تتحطم عليها كل الوسائل المعادية والواجهات الحاقدة على ديننا وتراثنا وثقافتنا. إن الوحدة ضرورية لحفظ كيان الشعب العربي والمسلم.

وأهداف الاستعمار لا تتعلق في الأساس بذات شخص معين، ولكن تتعلق بالأمة كلها. والعدو يستغل كل فرقة، قد تحدث، فهي تربة خصبة يزرع فيها بذور الفتنة، ومن ثم يتعهدها، ويزيد من إشعال الفتيل بين الأشقاء، فأي خلاف بينهم

يروق له؛ ليقلل من شأن هذه الأمة عن طريق اختراق الصفوف وبث روح العداوة والبغضاء من خلال كل الوسائل، كدور الخيالة وعرض الأشرطة والصحف والمجلات وإقامة الندوات، وكذلك من خلال المناهج الدراسية التي تبرز أسماء لشخصيات غربية وأجنبية أخرى. وترك الشخصيات العربية الإسلامية التي أنارت طريق الغرب عندما كان غارقاً في الجهل والتخلف يبحث عن منقذ يخلصه مما هو فيه.

إن الإنسان العربي في حاجة ملحة إلى الاعتماد على النفس والثقة فيها ومعرفة الغث من السمين كما يقال، كما يجب الاحتراس من النظم والقوانين المستوردة، وضرورة الاعتماد على قدراتنا الذاتية ومواردنا المحلية، والعقلية العربية المسلمة التي تصنع الحضارة المادية والثقافية وأبناء هذه الأمة قادرون على صنع المستقبل، دون اللجوء إلى الغير، كما حصل لقطر عربي أن أرسل يرجو فتوى قانونية من فرنسا في أواخر عام 1989 م تتعلق بشرعية برلمانية أثناء الصراع على السلطة بين طائفتين؛ وكأن العقول العربية والإسلامية التي حلقت عبقريتها في أنحاء العالم قد عجزت وجمدت وعقمت؛ حتى ننتظر فتوى من دولة غربية أيا للعجب.

كل ذلك يدل دلالة واضحة على أن بعضنا يسلم بما يأتيه من الخارج فكيف نلوم شبابنا إنْ تأثر بمثل هذه العقليات المتخلفة والثقافات المستوردة التي سيطرت على العقول وعشعشت في الرؤوس دون تمييزها، وظل التسابق مستمراً إلى ارتداء كل دخيل واستعمال كل لفظ أجنبي واعتناق المفاهيم غير العربية. ولا خلاف في أن كلمة (فيلو) صارت مستعملة ومعروفة عند أغلب الأقطار العربية والإسلامية إن لم تكن جميعاً، وتعني لباس المرأة (العروس) عند بداية زواجها، ولا سيما في المدن الكبيرة التي تدّعي التمدن. وهو اسم لفيلسوف يهودي جعل شريعة موسى أساس الفلسفة. وهذا على سبيل المثال ليس غير. أما التسابق إلى تعلم اللغات الأجنبية والتنكر للغتنا الخالدة بخلود القرآن الكريم المعجزة الباقية، فإنه مستمر بل يتباهى من يتكلم بلغة أجنبية، حتى ولو كان جاهلاً جداً بالعربية، صحيح أن الذي تعلم لغة قوم اتقى شرهم أو عرف ثقافتهم، ولكن دون الاعتزاز بها ومهما كانت

فهي لغة استعمارية لا تغني شيئاً عن لغة كلام الله جل وعلا.

فالبعض نجده يلوك كلمات أجنبية وإذا التقى بأجنبي فرح وابتهج وأحياناً نشاهد أن الأجنبي يتحدث باللغة العربية الفصحى بينما يكلمه العربي بالأجنبية. إن غيرنا قد نجده أحياناً يحترم لغتنا ونحن لا نحترمها. وأبعد من ذلك إن بعض يعتبرها لغة التأخر للأسف الشديد، بينما درسها الكتّاب والمفكرون من مستشرقين وغيرهم وأدركوا أنها لغة السعادة في الدنيا والآخرة. فقدّروها حق قدرها، وأذكر هنا مثالاً على ذلك ففي عام 1980 م حضرت إلى الجماهيرية أستاذة فرنسية مستشرقة قد تحصلت على درجة الليسانس في اللغة العربية وآدابها، فأجريت معها مقابلة مرئية، وعندما سئلت بأية لغة ستتحدثين؟ ردت قائلة: (إن اللغة الفرنسية لغتي، واللغة العربية أجيد التحدث بها بطلاقة ويسر، ولكني سأتكلم الفرنسية حتى لا ألحن في لغة القرآن الكريم). ونجد في المقابل أن بعضنا يلحن في القرآن نفسه حيث تجاوز اللغة العربية. على الرغم من أن الجميع يسمع بالتصدي لأي شيء يأتي من العرب والمسلمين. فهو محارب في كل أوروبا، فما حدث في فرنسا عام 1989 م من منع طالبات مسلمات دخول المدارس أو المعاهد الفرنسية بالزي الإسلامي ليس ببعيد. وقد كان المنع صادراً من الحكومة الفرنسية نفسها، وهو دليل واضح على الحقد الدفين لدى الغرب ضد العرب والمسلمين والأمثلة على ذلك لا حصر لها فهي كثيرة متعددة، لا يتسع لها المقام. والمهم أنه يجب أن نسعى جميعاً إلى الاعتزاز بتراثنا الثقافي والحضاري والاقتصادي والسياسي والاجتماعي، والتمسك بأصالتنا، وأن نتجنب الفرقة التي يسعى إليها الاستعمار حثيثاً، ويحاول بثها في أبنائنا جيل المستقبل ونأمل دائماً أن تهب نسائم العزة والكرامة التي تتحقق بتحقّق الوحدة الشاملة. إننا كأي أمة بل إننا أمة عريقة قوية عزيزة أعزها الله تعالى، لا تخضع ولا تهان ماضيها مرتبط بحاضرها. فلا نَنْسَ ذلك وإذا انسلخ مثقفونا عن ثقافة ماضيهم الزاهر وتنكروا لحاضرهم وقطعوا الخيط الذي يربط الماضي بالحاضر، اضطربت شخصيتهم الثقافية ومن ثم محقتْها تيارات الثقافات المزيفة التي ليس لها ماض ترتبط به فهي عبارة عن ثقافات قشور وليست لباباً.

ولا يمنع أن نواكب العصر بما فيه من إيجابيات، ولكن ليس على حساب مبادئنا وأصالتنا وثقافتنا وتراثنا، ولا يكون ذلك تقليداً أعمى كمن يرقص على موسيقى أجنبية وهو لا يفهم منها شيئاً يكفيه الصوت وما أكثر هذا عند شبابنا الآن إنه أكثر من أي وقت مضى، وربما كان ذلك عند بعض الكبار أيضاً وفي الوقت نفسه لا يضيرنا أن نسلك طابعاً مميزاً وجديداً لثقافتنا المعاصرة وأن يبقى هذا الطابع أصيلاً مرتبطاً بالأساس مع إضافة الجديد إليه وأن نترك جانباً مما قد يعلق من شوائب وسلبيات.

لكن لا نتيح فرصة لأعدائنا لكي يجعلوا لنا حجاباً بيننا وبين أصالة عروبتنا وإسلامنا، لأنهم ما زالوا يحاولون تغيير وجهها الناصع بوجه آخر مظلم قبيح.

إننا أمة عريقة ـ ولا فخر ـ قد أنعم الله تعالى علينا بموارد طبيعية بالخير وسخر لنا كل عوامل التقدم، ولنا من العبقريات الفذة والعقليات الواعية ما ليس لغيرنا، لقد حمل أجدادنا وآباؤنا مشعل الحضارة الإسلامية إلى ثلثي الأرض في شرقيها وغربيها وشماليها وجنوبها يحملون الكتاب في يد والسيف في اليد الأخرى.

إننا أمة خالدة بثقافتها وحضارتها وتاريخها ولكننا في حاجة إلى الوعي واليقظة وتوحيد الصف، والتكامل العربي والإسلامي في كل مجال ولذلك علينا أن نعود إلى أصالتنا ونعرف واقعنا المشرق ولا نترك شخصيتنا تذوب في غيرنا. وحتى لا نبقى جسداً من دون روح.

قال الله تعالى: ﴿**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾ [سورة الرعد، آية: 11]. وقال: ﴿**ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون**﴾ [سورة المنافقون، آية: 8]. فالمجد والخلود للعروبة والإسلام.

النصوص المترجمة

دراسات محمدية - اجنتس جولد تسيهر

الفصل الثالث

الحديث النبوي
وصلته بنزاع الفرق في الإسلام

ترجمة الأستاذ
الصديق بشير نصر

(1)

نجد فيما يتصل بالتاريخ الثقافي أن الجوانب الفقهية في الحديث هي أقلُّ شأناً من تلك الجوانب التي توضح كيفية اصطدام العناصر الدينية بالأوساط والروابط السياسية في الإسلام. وكشأنهم في كل مذاهبهم تظهر الآراء المنصبّة على تلك الموضوعات (المباحث) في صورة حديث.

وفي هذا الصدد سنعرض لبعض المجموعات من الأحاديث التي توضح العلاقات التي نجمت عن موقف الدوائر الموجّهة دينياً نحو سلطان الدولة الحقيقي، كما سينصرف اهتمامنا قبل كل شيء نحو طائفة من الأحاديث السياسية التي تدين في أصلها لمفهوم الطاعة الأكيدة للحكومة في ظروف قد يبدو من الواجب الديني فيها رفض الطاعة. وهذه الظروف قد خلقها لأول مرة الحكم الأموي، وهو حكم معاد للدين بشكلٍ كلي.

وقد لا يبدو التسليم لهذا الحكم أمراً بـدهياً عنـد المسلم التقي خلافـاً لأهل الشام الذين وصفوا بأنهم: «أطوع الناس للمخلوق وأعصاه للخالق»[1].

ولا يحتاج المسلم المخلص لدينه إلى إحساسه الذاتي حتى يشـك في ما إذا كان حكامُ دمشق وولاتُهم وعمالهم المخلصون من أمثال الحجاج بن يوسف وخالد القسـري وآخرين هم الـزعماء الحقيقيـون للجمـاعـة المؤمنـة، إذ يكفي أن يكـون هنالك من يدّعي الإمامة وبعض من الثائرين الذين لم يَأْلُ رسلُهم جهداً في إضفـاء نوع من التقوى على مآربهم حتى يكونوا أكثر تأثيراً.

أمّا ما هـو الموقف الـذي يجب أن يتخذه المؤمنـون الصالحـون نحو أولئـك الحكـام فهو القضيـة التي أثيرت في تلك الفتـرة باعتبـارها أهم الأسئلة في الحيـاة الدينية.

وكـانت هنالـك إجابـات مختلفة عن هـذا السؤال، وقـد حفظ لنـا الحـديث انعكاس تلك القرارات. وقد رأينا في الفصـل السابق أن ثمـة متصلبين لم يعترفـوا مـطلقاً بـأولئك الحكـام الضعفاء ورجـالهم الذين أطلق عليهم اسم «المحلّين»[2]، وجابهوهم بمقاومة فعّالة.

وقد ساهم هؤلاء القوم بشكل كلي في وجهة نظر الخوارج في وجوب مقـاتلة هؤلاء الحكام ولكنهم خالفوهم في اقتناعهم بتبرير خلافة علي وربما بنيه.

---

(1) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 72/1.

(2) الأغاني 31/6. وعن الحجاج المحل، قارن: الأغاني 8/15 وياقـوت: معجم البلدان 429/2 وهذا بـلا ريب رأي شخص من جانب واحد، والأمويون بدورهم يطلقون اسم «الناكثين» على الزبيريين بمكة. انظر الأغاني 146/21.

(جاء في الموضع الأول من الأغاني:

ألا مـن لـقـلـب مـعـنـى غـزل ... يـحـب الـمحـلة أخت الـمحـل

وفيه: المحل الذي عناه النميري ها هنا الحجاج بن يوسف سمي بذلك لإحلاله الكعبة، وكـان أهل الحجاز يسمونه بذلك.

وجاء في الموضع الثالث من الأغاني:

وإذ عـاث النـاكثـون وأفسـدوا ... فخيفت أقـاصيهـا وطـار حمـامهـا

وهذا البيت من قصيدة يهجو فيها أبو صخر الهذلي اتباع عبد الله بن الزبير).

وكان من تمام إيمان أحدهم حتى عند منازعته الموت الاعتراف بأن الحجاج لا يمكن أن يعد من زمرة المؤمنين(3).

وكان أكثرهم تأنياً واعتدالاً يشيعون أحاديث مثل:

«سيكون عليكم أمراء أرزاقكم بأيديهم فيمنعونكم منها حتى تصدقوهم بكذبهم وتعينوهم على ظلمهم فاعطوهم الحق ما قبلوه منكم، فإن غادروه فقاتلوهم فمن قتل على ذلك فهو شهيد»(4).

وقد اختلفت هذه الفرقة المعارضة بِجِدَّةٍ مع الاتجاه الفقهي الذي يعرف أنصاره بالمرجئة(5) لأنهم لا يرون في رفض الأمويين للأحكام الشرعية سبباً كافياً لرفض طاعتهم حتى من ناحية نظرية(6) أو لنعتهم بالكفر(7) ولعنهم. ويكفي في نظرهم لكي يكونوا مؤمنين حقيقيين أن يقرّوا بالإسلام جملةً، ولم يسألوا كثيراً عن السلوك الفعلي(8).

---

(3) المسعودي: مروج الذهب 136/2 (ذكر أيام الوليد بن عبد الملك: مقتل سعيد بن جبير).
(جاء في مروج الذهب أن سعيد بن جبير قال عند مقتله بعد التلفظ بالشهادتين: «أن الحجاج غير مؤمن»).

(4) ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة 92/4.

(5) [عن المرجئة أنظر كذلك: جولدتسيهر: العقيدة والشريعة وفان فلوتن في مقالته عن «الإرجاء» المنشورة بمجلة جمعية المستشرقين الألمان، مجلد 45 ص 165، ومقالة أ، ج، فنسنك عن «المرجئة» في دائرة المعارف الإسلامية].

(6) اتخذ هذا الاختلاف في الموقف في العهود المتأخرة شكل مسألة نظرية مذهبية تتمثل في موضوع «إمامة الفاسق» ويقال إن أبا حنيفة باعتباره مرجئاً هو صاحب هذا الرأي غير أن بعض أتباع مذهبه ينكرون ذلك. أنظر أدب القاضي للخصاف. مخطوط ورقة 26 ب.

(7) والأحكام المعتدلة المتعلقة بخصوم علي من أهل الشام والواردة في عقد ابن عبد ربه 283/2 تنتمي إلى هذه الدوائر المعتدلة.

(8) وفي رواية لابن جرير الطبري أن آخر ما نزل من القرآن قوله تعالى الكهف/110: **﴿فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً﴾** ويعزو ذلك إلى معاوية بن أبي سفيان دون ذكر لسبب خاص لهذا العزو. السيوطي: الاتقان 28/1 [عن تفسير الطبري 28/16]، ويمكن أن نخمن أن خصوم المرجئة قصدوا بعزو ذلك إلى الأمويين تسفيه تلك الفرقة. والجذر الذي اشتق منه اسم تلك الجماعة يختلط غالباً بالجذر (ر ج و).

ولذلك لم يرفض هؤلاء الناس اجراءات الأمويين الصارمة وموقف ولاتهم من أولئك الصالحين الذين رفضوا طاعتهم. وقد بحثوا عن مبررات لتلك المذبحة التي ارتكبها الأمويون في حقِّ خصومهم الأتقياء. حتى إنّ أئمة الفقه الأتقياء كانوا ينتمون إلى المرجئة[9]، وليس ثمة ما يدعو إلى الشك في أن أولئك الفقهاء الذين قابلناهم آنفاً كانوا أداةً فعّالة للأمويين وحكاماً طائعين لهم. وكان متوقعاً منهم أن يعلنوا أن أعداء بني أمية ومحرِّضيهم ليسوا مؤمنين، وأن يشيعوا هذا الرأي مع التحريض على أن «من شقّ العصا[10]، ونكث البيعة وفارق الجماعة وأخاف المسلمين لجدير بالكفر»[11].

ولولا هذه المساعدة لما استطاع الأمويون أن يحصلوا على موطىء قدم في الإسلام. ولنا في عون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود أحد الفقهاء الأتقياء (نهاية القرن الأول) شاهد على ذلك وقد كان في أول حياته مرجئاً، ثم تركهم ليقاتل الحجاج مع جيش الأشعث ولم يصالح مع الأمويين إلّا في زمن عمر بن عبد العزيز[12]، لأن هذا الأمير نفسه كان مؤيداً للمبدأ القائل بأن: «الهارب من الإمام

---

(9) انظر مثلاً، ابن قتيبة: المعارف ص 625. تحقيق ثروت عكاشة. دار المعارف ط 4.

(10) قارن ذلك بالمثل العربي: «إياك وقتيل العصا» الميداني: مجمع الأمثال 91/1 حول هذا المعنى انظر، الأغاني 52/13-59.

يراد بالمثل: إياك أن تكون القتيل في الفتنة التي تفارق فيها الجماعة. والعصا اسم للجماعة.

وقد جاء في الموضع الأول من الأغاني من شعر ثابت قطنة:

أما علي وعثمان فإنهما ... عبدان لم يشركا بالله مذ عبدا

وكان بينهما شغب وقد شهدا ... شق العصا وبعين الله ما شهدا

وأما الموضع الثاني من الأغاني فقد جاء فيه من شعر كعب بن معدان الأشقري:

إذا شاع أمر الناس وانشقت العصا ... فإن لكيزاً لا تريش ولا تبرى

(11) ابن عبد ربه: العقد الفريد 20/3.

(كتاب اليتيمة الثانية في أخبار زياد والحجاج والطالبيين والبرامكة ـ فصل من زعم أن الحجاج كان كافراً).

(12) العيون والحدائق ص 42.

(وفيه أن عمر بن عبد العزيز كتب كتاباً إلى الخوارج وبعث به إليهم مع عون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود ومحمد بن الزبير الحنظلي . . .).

الـظالم ليس بعاصٍ، ولكن الإمـام الظالم هـو العاصي. ألا لا طـاعة لمخلوق في معصية الخالق»[13].

وقد كان عون شاعراً أيضاً، وثمـة نصوص شعـرية قليلة تتعلق بـانفصالـه عن المرجئة وهي تبين ما كان يراه المرجئة في العلاقة بالأمويين، يقول:

أوّل ما أفارق غير شكٍ ... أفارق ما يقول المرجئونا
وقالوا مؤمن دمه حلال[14] ... وقد حرّمت دماءُ المؤمنينا
وقالوا مؤمن من أهل جورٍ[15] ... وليس المؤمنون بجائرينا[16]

ومن المحتمل إلى حد بعيد أنّ أصل فرقة المرجئة البحث في موضوع الولاء للحكم الأمـوي. وعندمـا اختفى هذا السبب فيمـا بعـد وضـاعت حقيقـة إراقـة أو استحلال دم المؤمنين ركّز المـرجئة جـلّ اهتمامهم على التقـويم العقائـدي لأفعال العبد.

وبـذلك يجب أن نسلم بـأن الإرجاء السيـاسي قد سبق من نـاحيـة تـاريخيـة الإرجـاء العقائـدي. وهذا بـدوره لا يلقي كثيراً من الضـوء على الغموض اللغـوي المتصل بالمعنى الحرفي لاسم هذه الجماعة[17].

وإذ تَبنَّى الخصـوم السياسيـون والدينيـون لبني أميـة ـ وهم لم يبلغـوا درجـة الخوارج ـ حزب العلويين بشكل رئيس كان المرجئة نقيضاً طبيعياً للشيعة. والوجود

---

(13) المسعودي: مروج الذهب 145/2.
(ذكر خلافة عمر بن عبد العزيز).

(14) على المرء أن يتذكر قول زياد بن أبيه للحسن: «فإني أحب أن آكل لحماً أنت منه» العقد 5/3.
(جاء ذلك في رسالة من زياد إلى الحسن بن علي رداً على رسالة كان قـد بعثها إليـه بخصوص رجـل من أهل شيعته).

(15) وفي رواية: من آل جور. وهي رواية أفضل تتناسب مع الأسرة الأموية.

(16) ابن قتيبة: المعارف ص 250 والأغاني 92/8 (ذكر عبيد الله بن عبد الله ونسبه) قارن بـ:
Kremer, Culturgesch. Streifzüge, p. 5 note 2

(17) قارن:
Houtsma, De strijd over het dogma, p. 34.

الفعلي لهذه المعارضة يغني عن البرهنة على صحة ما ذهبنا إليه[18].

وقد جاء في قصيدة للشاعر الكيساني السيد الحميري (توفي حوالي سنة 173 - 179 هـ) يمدح فيها وَلَدَيّ علي:

خليليّا لا ترجئا واعلما   بأن الهدى غير ما تزعمان[19]

والارجاء (مصدر واسم الفاعل منه مرجىء) ويعني رفض الأئمة العلويين والاعتراف بخصومهم. ويوصف الاعتراف بالأمويين (ابن حرب واشياعه) بالفعل (يرجىء) كما جاء ذلك في أحد أبيات هذه القصيدة (البيت رقم 10).

وقد يستعمل الشاعر هذه الكلمة ـ وربما متهكماً ـ في معنى أوسع إشارة إلى إمامه:

وإرجائي أبا حسنٍ[20] صوابٌ   عن العمرين برّاً أو شقيّا[21]

---

(18) ابن قتيبة: المعارف ص 230 طبعة وستلد: «اثنان يتشيعانْ واثنان مرجئان واثنان يريان رأي الخوارج» الأغاني: 63/4: «اختصم شيعي ومرجىء» والمراد هنا الإرجاء العقائدي لا الإرجاء السياسي. والمرجىء مقابل للوعيدي. الطوسي: فهرست كتب الشيعة ص 376 رقم 850. قارن بما ورد ص 378 رقم 808 من المصدر السابق. «يقول بالإرجاء» مقابل لـ: «يذهب إلى الوعيد».
(في الموضع السابق من كتاب الأغاني: اختصم شيعي ومرجىء، فجعلا بينهما أول من يطلع، فطلع الدلال (المغنّي) فقالا له: أبا يزيد أيهما خير الشيعي أم المرجىء؟ فقال: لا أدري. إلا أن أعلاي شيعي وأسفلي مرجىء).
(19) الأغاني 16/7. وقد نبهني إلى هذا البيت صديقي سنوك هرخرونة.
(20) يجب ملاحظة أن التعريف الأول لمادة (رج و) يستعمل أيضاً في هذا المعنى كما جاء في القصيدة نفسها (البيت رقم 1): أرجو أبا حسن علياً قارن بـ: العقد الفريد 19/3 وفيه: «إني لأرجو للحجاج» قارن بما ورد ص (8) هامش رقم (8).
(عبارة العقد من كلام يزيد الرقاش في الحجاج).
(21) الأغاني 11/7. راجع البيت رقم (1) ورقم (11) من القصيدة نفسها:
فليس علي في الإرجاء بأس
(يعني قول محارب بن دثار كما في الأغاني:
يعيب عليّ أقوام سفاها   بأن أرجو أبا حسن عليا
فليس عليّ في الإرجاء بأس   ولا لبس ولست أخاف شيا)

وهكـذا فإن المـرجئـة تشكّـل حـزبـاً مـواليـاً للدولـة ومعـاديـاً للثـائـرين the Mountain، أولئك الخصوم الدينيون المتصلبـون الذين نـازعوا بني أميـة ولـم ينتهوا بزوال دولتهم حيث ظهروا أيضاً في عهد حكام آخرين كانوا يخالفون الشريعة داخل القصور فأثارت حياتهم التي يعيشونها اشمئزاز ونفور الاتقياء الصالحين.

ومن بين هـذين التيـارين المتـطرفين ظهـر حـزب معتـدل نجـح في اختـراق الوجدان الجماعي في الإسلام فترك رأيه أثراً ملموساً في الحديث.

وقد حقق هؤلاء الفقهاء المعتدلون ـ الذين نحن بصددهم ـ عملاً ذكياً جداً، وحيث أن عدم أهلية الحكـام من وجهة نـظر الدين لا يمكن اغفـالها بـرغم تسامـح المرجئة. نشر أولئك الفقهاء المذهب القائل بـأن طاعـة الحكام الحقيقيين في كـل الأحوال حق لهم على أولئك الذين لا يرونهم أهلاً للحكم وفي ذلك مصلحة الدولة ووحدة الإسلام.

وبنشـر الأحاديث المتضمنـة هذا المـذهب قام أولئـك الناس بتقـديم خدمـة جليلة غير مقصودة للدوائر الحاكمة، وإلى جانب ذلـك يبدو أنهم قـد ساعـدوا إلى حد بعيد في التأكيد على أن كلَّ حاكم مقبـولٌ عند العـامة التي تتسـامح في مبـايعة حكومات ليست لها أهلية الحكم في حين أن القبول أو الرضـا باعتبـاره واقعاً نـافذاً هو سعي كل ثورة لتظفر لنفسها بالشرعية.

وقد كان من الضروري تهدئـة الضمير الـديني الذي حـرّضته الغـوغاء التقيـة والمتمردون والمطالبون بالحكم، وإذا أمكن ذلك فإن سواد الناس لن يضيرهـم أزيد جلس على كرسي الخلافة أم عمرو.

فإن تأتوا برملة أو بهند نبايعها أمير المؤمنينا[22]
ماذا علينا وماذا كان يرزؤنا أي الملوك على من حولنا غلبا[23]

---

(22) المسعودي: مروج الذهب 21/2.
(وهو من شعر عبد الرحمن بن همام السلولي).
(23) المصدر السابق 59/2.
(ذكر أيام معاوية بن يزيد. والشعر لأبي حرة مولى الزبير).

ومنذ فترة مبكرة[24] فضلاً عن الفترات المتأخرة ـ وصف الشاعر عمرو بن عبد الملك العتري وكان معاصراً للتنافس الذي كان بين الأمين والمأمون العباسيين مشاعر الناس بقوله:

ولست بتاركٍ بغداد يوماً ترحَّلَ من ترحّل أو أقاما
إذا ما العيش ساعدنا فلسنا نبالي بعد مَنْ كان الإماما[25]

(2)

استطاع الفقهاء الأتقياء أن يتخلصوا من هذه الحيرة الدينية بأحاديثهم، وسوف نهتم هنا بمجموعة من هذه الأحاديث التي كان لها أثر بالغ في تطور حياة الدولة الإسلامية. وسيرى القارىء أن الأحاديث تمثل مستويات مختلفة من التوسط[26] الذي لا يبدو ضرورياً الاحتفاظ به على حِدَة. وكل تلك الأحاديث تتفق في مقصدها وهو أن الحكومة وإن كانت جائرة يجب طاعتها ويفوَّض أمْرُ هلاك حكامها إلى الله.

وقد جمع أبو يوسف الآراء والمذاهب التي تنتمي إلى هذه الفئة. في كتابه لهارون الرشيد[27]، كما تضمّن كتاب الشيباني طائفة أخرى منها[28].

«من أنكر من أميره شيئاً فليصبر، فإنه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة

---

(24) قارن:

Kremer, Herrschenden Ideen, p. 356, bottom.

(25) الطبري: تاريخ الرسل والملوك 890/3 طبعة دي خويه.

(26) يتركز المذهب المضاد في الحديث التالي: «سئل النبي: هذا ابن عمك معاوية يأمرنا أن نفعل ونفعل. قال: أطعه في طاعة الله، واعصه في معصية الله» أبو داود: السنن (كتاب الفتن والملاحم، باب ذكر الفتن).

(ما جاء في سنن أبي داود ليس من كلام النبي وهو وَهْمٌ من جولدتسيهر لأن المسؤول هو عبد الله بن عمرو وسائله هو عبد الرحمن بن عبد رب الكعبة فليتنبه القارىء لهذا النوع من التدليس. وسواء أكان هذا الخطأ مقصوداً أم لا فإنه يدل على مبلغ التزام جولدتسيهر بالمنهج العلمي في بحوثه، وقد رأينا شيئاً من هذا النحو فيما مضى).

(27) أبو يوسف: الخراج ص 10.

(28) WJL, XL, pp. 58 ff

الجاهلية»[29]«سلطان جائر مدّةً خير من فتنة ساعة»[30]. «من ترك الجماعة شبراً قطع حبل الإسلام». «لجهنم سبعة أبواب، أحدها لمن يرفع السيف على أمتي»[31]. «ستكون في أمتي فتنٌ كثيرة فمن خرج عن الجماعة قتل بالسيف كائناً مَنْ كان» ويروى عن النبي ﷺ قوله: «ماذا ستفعلون إذا كان عليكم أمراء بعدي يستأثرون ببعض المال عليكم؟ قالوا نحمل سيوفنا على عواتقنا[32] ونقاتلهم حتى نلقاك ثانية. فقال: بل سأدلكم على ما هو أحسن من ذلك. عليكم بالصبر حتى تلقوني»، «الجهاد واجب عليكم مع كلّ أمير بَرّاً كان أو فاجراً، والصلاة واجبة عليكم خلف كلّ مسلم برّاً كان أو فاجراً»[33]، «تمسكوا بطاعة أئمتكم لا تخالفوهم فإنّ طاعتهم طاعة الله وأن معصيتهم معصية الله . . . ومَنْ وَلِيَ من أموركم شيئاً بغير طاعة الله فعليه لعنة الله»[34]. ويستشهد بقول النبي: «من أهان سلطان الله في الأرض أهانه الله»[35] أمام المنكرين. «لا تسبوا الولاة فإنهم إن أحسنوا كان لهم الأجر وعليكم الشكر وإن أساءوا فعليهم الوزر وعليكم الصبر، وإنما هم نقمة ينتقم الله بها ممن يشاء. فلا تستقبلوا نقمة الله بالحمية والغضب، واستقبلوها بالاستكانة والتضرع»[26].

ولهذه الاعتبارات امتنع القائلون بهذا الرأي عن قتل الظلمة: «إن الحجاج

---

(29) البخاري (كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: «سترون بعدي أموراً تنكرونها»).

(30) في نفح الطيب للمقري 900/1 عن مالك بن أنس. ومن هذا القبيل شعار عمرو بن العاص: «سلطان ظلوم غشوم خير من فتنة تدوم» اليعقوبي 222/2 طبعة دار بيروت للنشر 1980.

(31) الترمذي (التفسير، سورة الحجر).

(32) قارن بالبخاري (كتاب الجزية، باب رقم 18): «وضعنا أسيافنا على عواتقنا».

(ليس في البخاري في الموضع المشار إليه إلا عبارة: «وضعنا أسيافنا. . إلخ». أما بقية الحديث فليست فيه).

(33) أبو داود (كتاب الجهاد، باب الغزو مع أئمة الجور)، قارن بالبخاري (كتاب الجزية، باب 4).

(راجع تعليقنا).

(34) ابن حجر: الإصابة 170/4.

(وهو حديث ضعيف وعلته محمد بن سعيد المصلوب وهو متروك).

(35) الترمذي (الفتن، باب ما جاء في الخلفاء).

(36) ابن طباطبا: الفخري ص 33 طبعة دار صادر بيروت 1966.

عقوبة من الله فلا تستقبلوا عقوبة الله بالسيف»[37].

وعموماً فإن المؤمنين الحقيقيين لم يكتفوا بالامتناع عن اللحاق بأيّ طائفة في زمن الفتن والثورات بل ظلّوا رهن بيوتهم ينتظرون نهايتها في تسليم وصبر لأن «القاعد[38] فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي»[39]، «كونوا أحلاس[40] بيوتكم»، «وإنّ السعيد لمن جُنِّب الفتن»[41]، وإذا كان لا بد «فكن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل»[42] «كسّروا فيها ـ أي في الفتن ـ قسيكم وقطعوا فيها أوتاركم» «واتخذ سيفاً من خشب»[43]، إلى آخره[44]. وخير ذلك كله أن يبقى المرء في ركن قصي بعيداً عن الفتن فلا يتورط فيها[45].

وإلى هذه الطائفة تنتمي تلك الأحاديث التي تحذر المسلمين وتواسيهم بأنه

---

(37) ابن عبد ربه: العقد 19/3.

(38) قارن بخطبة أبي موسى الأشعري في أهل الكوفة التي أوردها أبو حنيفة الدينوري في الأخبار الطوال ص 145 حيث يقول: «النائم خير من الساعي» ولمعرفة المعنى اللغوي القديم لكلمة (نام) راجع دوزي في كتابه Supplément aux dictionnaires arabes [طبعة ليدن 1881]، ص 790 أ. وانظر: Oesterr. Monatsschr. Für den Orient, XII (1885), col. 209 P.

أنظر أيضاً: ياقوت الحموي: معجم البلدان 594/4 «قائم ونائم».

(39) الترمذي (الفتن، باب تكون فتنة القاعد فيها خير من القائم).

(40) كما وردت بالمعنى المفرد «حِلْسَ بيتك»، للشرح أنظر سقط الزند لأبي العلاء المعري، حيث يقول في قصيدة له: «حِلْس من أحلاس بيته»، وانظر الأخبار الطوال لأبي حنيفة الدينوري ص 221.

(وفيه قول الحسين: فليكن كل رجل منكم حِلْساً من أحلاس بيته ما دام الإنسان حياً).

(41) أبو داود (كتاب الفتن، باب النهي عن السعي في الفتنة).

(42) ابن قتيبة: مختلف الحديث ص 155.

(أخرجه أحمد في مسنده 292/5).

(43) يبدو أنه من الواضح أن نفكر في الحقيقة التي ساقها فان جلدر في كتابه (المختار النبي الكاذب) Van Gelder, Mochtar de Vaalsche proffet (leiden 1888) ص 72.

(44) الترمذي (كتاب الفتن، باب ما جاء في اتخاذ السيف من خشب).

(45) البخاري (كتاب الإيمان، باب من الدين الفرار من الفتن)، وليس المقصود هنا من (الفرار من الفتن) الهروب من الغواية الأخلاقية، ولكن المقصود اجتناب الخروج على السلطة (Krehl, Beiträge 3ur charakteristhk der Lehre vom Glauben im Islam, Leibz 19, 1877, p. 36).

إذا لم يكن ثمة سبيل لتغيير المنكر باليد أو باللسان، فيكفي الاعتراض عليه بالقلب[46] «من شهدها وكرهها كمن غاب عنها»[47].

تلك هي المبادىء العامة التي قدمها الفقهاء من أجل دعم النظام القائم ولمنع الفتن كما حاولوا أيضاً أن يجدوا لتعاليمهم النظرية العامة أمثلة عملية من صدر الإسلام وكان المقصود من تلك الأمثلة إظهار أن المسلمين الأتقياء في ذلك الزمان كانوا يرفضون الحياة السياسية واضطراباتها من هذا المنطلق السلمي.

يقول الأحنف بن قيس: «ذهبت لأنصر هذا الرجل - أي علي بن أبي طالب قبل وقعة الجمل - فلقيني أبو بكرة، فقال: أين تريد؟ قلت: انصر هذا الرجل. قال: ارجع فإني سمعت رسول الله يقول: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار»[48]. وعندما سئل نافع مولى ابن عمر الذي امتنع عن الخروج في فتنة ابن الزبير عن موقفه السلبي من الثورة ضد الحكومة الفاسدة في الشام، أجاب قائلاً: «جاء في القرآن: ﴿**وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله**﴾. لقد قاتلنا حتى لم تكن فتنة وكان الدين لله. وأنتم تريدون أن تقاتلوا حتى تكون فتنة ويكون الدين لغير الله»[49].

والرواية التالية التي يرويها نافع أيضاً أوضح من جميع الروايات الدينية الأخرى في هذا الموضوع.

«لمّا خلع أهل المدينة يزيد بن معاوية جمع ابن عمر حشمه وولده فقال: إني سمعت النبي ﷺ يقول: «ينصب لكل غادر لواء يوم القيامة[50]، وإنا قد بايعنا

---

(46) انظر مجلة الجمعية الشرقية الألمانية (ZDMG)، مجلد 41 ص 57، ملاحظة رقم (1).

(47) أبو داود (كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي).

(48) البخاري (كتاب الديات، باب قوله تعالى: ومن أحياها، وكتاب الفتن، باب إذا التقى المسلمان بسيفيهما).

(49) البخاري (كتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿**وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة**﴾.

(50) انظر القسم الأول من هذا الكتاب ص 23، وأضف إلى المرجع ملاحظة 2. راجع البخاري (كتاب الجزية، باب إثم الغادر)، أبو داود (كتاب الجهاد، باب في الوفاء بالعهد) الدارمي (كتاب البيوع، باب في الغدر).

هذا الرجل على بيع الله ورسوله وإني لا أعلم غدراً أعظم[51] من أن يُبايع رجل على بيع الله ورسوله ثم ينصب له القتال»[52].

والغاية من هذه القصة تعليم المؤمنين في كل زمان أن طاعة الحكام واجبة، حتى لأكثر الحكام فساداً[53].

كما أنها درس لأولئك الذين يرون في عدم طاعة الحكام الكفرة فضيلة، ويتمنون الشهادة بقتالهم، كما أن التغير في مفهوم الشهادة الذي سنتكلم عنه بتفصيل أكثر في أحد ذيول هذا الكتاب قد تأثر بنفس النزعة.

وقد جُمِعت الأحاديث السالفة الذكر دون مراعاة لتسلسلها التاريخي حيث إنه

ويبدو أن رفع اللواء مذكور قديماً في أشعار الجاهليين، وهذا زهير يقول: «ويرفع لكم في كل مجمعة لواء» ويقول الشماخ: «إذا ما راية رفعت لمجد».

(يريد قول زهير:

وتوقد ناركم شرراً ويرفع   لكم في كل مجمعة لواء

من قصيدته التي أولها: عفا من آل فاطمة الجواء).

ويريد قول الشماخ:

إذا ما راية رفعت لمجد   تلقاها عرابة باليمين)

(51) وفي رواية: «عذراً» ولكن الأفضل والأولى أن تكون غدراً.

(في رواية البخاري كما سيأتي: غدراً).

(52) البخاري (كتاب الفتن، باب إذا قال عند قوم شيئاً ثم خرج فقال بخلافه) وثمة روايات أخرى مساوية لهذه الروايات التي استشهدنا بها موجودة في صحيح مسلم 280/4.

(53) وقد سلم فقهاء أهل السنة المتأخرون بالنتائج النظرية لهذا المذهب. وقد روعيت بجدية وفقاً لتحريم سب الصحابة مسألة ما إذا كان يزيد يستحق الشتم. (قارن بتاريخ أدب الشيعة ص 19-20). أنظر تفصيل ذلك في: الدميري: حياة الحيوان 266/2 القسطلاني 117/5، 193/10. وفي القرن الخامس الهجري ذهب أحد فقهاء الحنابلة إلى أبعد من ذلك حيث صنف كتاباً في فضائل يزيد مما أوقعه في جدال مع ابن الجوزي واسم هذا الفقيه الحنبلي عبد المغيث بن زهير الحري. انظر الكامل لابن الأثير 189/9 أحداث سنة 583 هـ.

(راجع تفصيل هذا الجدال في ذيل طبقات الحنابلة 354/1) [وعن موقف الفقهاء تجاه يزيد أنظر مقالة جولدتسيهر بمجلة الجمعية الشرقية الألمانية (ZDMG) المجلد 53 ص 646 سنة (1899) والمجلد 64 (سنة 1912) ص 139-143 ودراسة الأب لامانس عن يزيد بن معاوية ص 475 = MFOB، 480/5 سنة 1913].

في غيبة معايير التسلسل الزمني للحقيقة النسبية يعسر الاعتماد على أحدها.

ومع ذلك يمكن أن نفترض أن الفكرة الأساسية لهذه المجموعة من الأحاديث تعود إلى القرن الأول الهجري حيث كان التباين بين روح الحكومة وآراء الصالحين الأتقياء عميقاً جداً.

ولم يهتم الناس باستخفاف سعيد بن المسيب ولكنهم سعوا لتسوية مؤقتة مع مراكز السلطة التي يحتمل أن تكون نشرت في تلك الأيام الأحاديث التي تحث على السمع والطاعة للحكومة الفعلية المهيمنة كما فعل أولئك الفقهاء المجاملون الذين قابلناهم آنفاً.

والخلفاء العباسيون وإن لم يشوّهوا الحياة الدينية إلا أنّهم ضايقوا السلفيين وانحرفوا عن منهج السلف في صوغ مبادىء الوحي، كما أنهم أعطوا فرصة للنظر في العلاقة التي تربط جماعة دينية ما بهؤلاء الحكام.

ولذلك فإنه من المحتمل أن يكون أكثر الأتقياء ميلاً للتوفيق قد دُفعوا للتصريح بتلك المبادىء المعتدلة من أجل خير الجميع.

وتوحي هذه المبادىء أيضاً بأن التأثير الذي يعزوه الفقهاء للإجماع كان مهيأً لتقديم العون لحل كثير من المعضلات الفقهية، فلا يكون هنالك خروج على حاكم أجمعت عليه الأمة ولو كان مضيّعاً بتوليه حق حاكم مسلم أولى بالحكم منه حسب الآراء الدينية المتزمتة.

وهنالك مثال آخر سيوضح كيف أن مبدأ الإجماع قد أثر إلى حد بعيد جداً في وجهات نظر المسلمين في الأوساط السياسية الحاكمة.

(3)

اهتم الإسلام المحافظ (السني) بجدية بمنع ترسيخ مبدأ (وراثة الخلافة) في عقول المؤمنين. وليس ثمة ما يدعو إلى الشك في أن الخلفاء العباسيين كانوا يرون نصرة المبدأ المؤيد للسلطة الشرعية، ونصرة رواة المذهب المؤيد لهذه الأسرة، لا على أنهم ممثلو الشرعية ولكن على أنهم أصحاب السلطة الفعلية الذين ثبتت

حقوقهم بإجماع الأمة على بيعتهم(54).

وهذا الإجماع وحده في مذهب السلف مقياس «لحق الحاكم الشرعي في السلطة(55)، والإمام المجتمع عليه هو الإمام الحق(56). والإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيهم(57). وكان هذا المذهب بشكل خاص ضد أولئك الذين رغبوا أن تكون الخلافة مقصورة على الأسرة العلوية(58)».

ولو لم تكن حقوق الخلفاء الثلاثة وكل خلافة بني أمية موضع شك لكان من الواجب أن تؤخذ على أنها المعيار الوحيد والصحيح للحكم على مسائل الدولة السياسية، وبذلك يجوز القول بأن الاستمرارية الشرعية لنظام الحكم الإسلامي في القرن الأول كلها شوّهت وبشكل خطير إجماع الأمة الذي استندت عليه شرعية

---

(54) يعود هذا الرأي على قول كريمر في كتابه Herreschenden Ideen ص 409 إلى أفكار العرب في الجاهلية. وهذا الشاعر عبد الله بن أبي ثعلب شاعر جاهلي أدرك الإسلام يقول:

إمام إذا خطف العالمون يلتثمون إليه التثاماً

أنظر شعر الهذليين ص 242.

(من قصيدته التي مطلعها:

أرقتَ ومالك ألا تناما وبتّ تكابد ليلاً تماماً)

(55) قارن ذلك بقول عبد الله بن عمر لمعاوية في تاريخ الطبري 167/2. وإرث الحقوق الملكية عند الأتقياء هو اتباع لسنة كسرى وقيصر. انظر، السيوطي: تاريخ الخلفاء ص 201-203 طبعة محي الدين عبد الحميد.

(56) العيون والحدائق ص 145 طبعة دي خويه. قارن ذلك بكلام المأمون في صلة الخلافة بإجماع الأمة. انظر مروج الذهب للمسعودي 341/2. وهذه الكلمات تعزى بشكل متعمد إلى الخلفاء العباسيين. ولا يزال الإجماع يذكر بنوع من التقدير حتى في زمن الخلفاء العباسيين الذين حكموا مصر. انظر وثيقة بيعة أوردها السيوطي في تاريخ الخلفاء ص 491.

(كلام المأمون المشار إليه عند المسعودي ورد في مناظرة المأمون لجماعة من الفقهاء حول البيعة حيث سئل عن المجلس الذي جلسه أهو باجتماع المسلمين عليه أم بالمغالبة، فأجاب: فلما صار الأمر إليّ علمت أني أحتاج إلى اجتماع كلمة المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها على الرضا. . . إلخ، وأما وثيقة المبايعة المذكورة فقد كانت للحاكم بأمر الله أحمد بن المستكفي).

(57) ومن ينكر الإجماع كإبراهيم النظام لا يعترف بصحة خلافة الخلفاء الأوائل. انظر الشهرستاني: الملل والنحل ص 51.

(58) قارن أيضاً: Snouck Hurgronje, Kritic der Beginselen الجزء الثاني ص 65، 68 (نفذ).
[Verspreide Geschr, II, pp. 205-6, 209-10].

الحكم في الفترات التي سبقت العهد العباسي وهو أمر لم يحبّذه الأئمة المحافظون[59]. والإجماع وحده يمكن أن يكون السنة. والثورات وأعمال التخريب ضد الحكومة وإن بررت نظرياً بحجج شرعية فإنها فتن وهي مخالفة في حد ذاتها للسنة[60].

ومن البدهي أن يؤيد الخلفاء العباسيون أنفسهم وولاتهم ودعاتهم فكرة أحقية السلطة بالتحدّر أو الوراثة ضد الأمويين، وأن يجعلوا هذا المبدأ من أسسهم ليكون جميع العالم الإسلامي تحت حكمهم.

والخطب التي يستشهد بها المؤرخون من السنين الأولى للحكم العباسي تبيّن قبل كل شيء البراهين على حق الإرث في الخلافة الذي أعلن من على المنابر في تلك الأيام[61]. كما لا يفوتنا أن ننبّه إلى أن الأمويين وشيعتهم أيضاً قد بذلوا جهداً عظيماً لتقديم براهين تتعلق بسلالتهم ونسبهم بسبب ادّعاءات أسرتهم[62]. وقد حسبوا أنهم أشرف نسباً ومقاماً من أقرب أسرة إلى النبي، ولم يستطيعوا التغلب عليها عندما امتدحت هذه الأخيرة بأنها أشرف أرومة في قبيلة قريش.

---

(59)إن عدداً كبيراً من الأحاديث التي تتكلم عن خلافة أبي بكر وعمر وعثمان هي أحاديث مخترعة. انظر البخاري (كتاب الأدب 117). وبسبب هذا الموقف رفض الفقهاء نشر كتاب وضعه المعتضد في سب الأمويين الطبري 2164/3.

(لم أجد شيئاً يتعلق بخلافة هؤلاء في الباب رقم 117 من كتاب الأدب من صحيح البخاري كما لم أجد شيئاً في الأبواب التي سبقته والتي تلته).

(60) اليعقوبي: التاريخ 296/2، وفيه: «رجل ترفعه الفتنة وتضعه السنة».

(61) انظر مثال ذلك في المصدر السابق 352/2.

(جاء ذلك في خطبة داود بن علي لما ولاه أبو العباس السفاح على الحجاز. وبينما هو يخطب قام سديف بن ميمون فقال: أصلح الله الأمير. أذنّي منك، وأذن لي في الكلام فقال: هلم. فصعد المنبر وقال بعد أن حمد الله وأثنى عليه: أيزعم الضلال خطئت أعمالهم ان غير آل رسول الله أولى بتراثه، وَلِمَ، وبم معاشر الناس؟ ألكم الفضل بالصحابة دون ذوي القرابة، الشركاء في النسب، والورثة للسلب... إلخ).

62) ساق الشاعر أبو صخر الهذلي طائفة من الحجج على ذلك في أسلوب مثير. انظر الأغاني: 94/21.

(يقول أبو صخر يمتدح بني أمية وقد منعه ابن الزبير عطاءه: أجدهم كريمة أعراقهم، شريفة أصولهم، زكية فروعهم، قريباً من رسول الله ﷺ نسبهم.. إلخ).

وقد جلد ابن ميادة لأنه جعل قبيلة محمد فوق قبيلة بني مروان في إحدى قصائده[63]. وبقاء هذه الآراء متوقف على الحديث المتصل بالسلالة الحاكمة وأكثر هذه الأحاديث وضوحاً واكتمالاً في دعواه هذا الحديث[64]:

روى جبير بن مطعم أنه جاء هو وعثمان بن عفان يكلمان رسول الله فيما قسم من الخمس (الذي يجب أن يقسم على النبي وذي القربى واليتامى والمساكين حسب ما جاء في سورة الأنفال 41) بين بني هاشم وبني عبد المطلب، فقال: يا رسول الله قسمت لإخواننا بني المطلب ولم تعطنا شيئاً، وقرابتنا وقرابتهم منك واحدة، فقال النبي: «إنما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد»[65] قال جبير: ولم يقسّم لبني عبد شمس ولا لبني نوفل من ذلك الخمس[66]. وواضح جداً أن في هذا الحديث ملامح تتعلق بأهلية الأسرة للحكم.

وذرية بني عبد شمس (جد الأمويين) وضيعة الشأن قياساً بهاشم الذي انحدر منه العباسيون. كما سيقت حجج أو براهين من أحكام النسب لمواجهة العلويين أيضاً.

ومما يجدر بالملاحظة أن الأدب الشعري الدنيوي الذي كان يتمتع أصحابه بعطايا العباسيين مملوء بهذه الحجج. وكان الهمُّ الرئيس هو إثبات شرعية

---

(63) الأغاني 98/2. وقد جاء في قصيدة لأعشى همذان في مدح بني مروان:
وخير قريش في قريش أرومة ... وأكرمهم إلا النبي محمداً
أنظر الأغاني 151/5.

(64) توضح الرسائل المتبادلة بين معاوية وعليّ هذا الشاهد. الدينوري: الأخبار الطوال 187. (جاء في رد علي بن أبي طالب على كتاب لمعاوية: .. وأما قولك إنا بنو عبد مناف، وليس لبعضنا على بعض فضل، فليس كذلك، لأن أمية ليس كهاشم، ولا حرباً كعبد المطلب ولا أبا سفيان كأبي طالب، ولا المهاجر كالطليق، وفي أيدينا فضل النبوة التي بها قتلنا العزيز، ودان لنا بها الذليل).

(65) البخاري (كتاب المناقب، باب مناقب قريش).
(أخرجه أيضاً في باب فرض الخمس).

(66) أبو داود (كتاب الخراج، باب بيان مواضع قسم الخمس وسهم ذي القربى)، راجع تفسيرات الآية المذكورة في تفسير البيضاوي 367/1.

العباسيين[67] أمام العلويين الذين كانوا أصحاب الحق الشرعي في الخلافة، ولمّا لم يكن بمقدورهم الاتكال على إجماع الأمة حيث لم يبايعهم إلا عدد قليل من المسلمين كان عليهم أن يحافظوا على مبدأ وراثة الخلافة لإثبات ادعائهم، وبجعل دعوى الوراثة هذه تعود إلى إحدى عائلاتهم وهي كثيرة جداً[68].

وكان الخلفاء العباسيون في أول دولتهم ينظرون بغيرة إلى أي نوع من الاحترام يقدم للعلويين[69]، وكانت تنتابهم بشكل مستمر هواجس الكيد العلوي، (وقد وافق المأمون على امتياز خطير لهم). ومن الأفضل أن نستمع إلى شعراء قصرهم والمتملقين الآخرين الذين يسوقون الحجج ضد مزاعم خصومهم. ولعلهم كانوا يظنون أن هذه الأفكار يمكن أن تنفذ إلى الناس بسهولة بهذه الطريقة. ونحن نعلم أن هارون الرشيد طلب من شعرائه أن «يصلوا مدحه بنفي الإمامة عن ولد علي والطعن عليهم»[70] وتفسر هذه الرواية سبب كثرة المسائل الدقيقة من فقه الميراث في قصائد شعراء البلاط العباسي.

وداخل الأوساط الشعرية يبلغ الجدل أوجه في مسألة أن ذرية العباس عم النبي أحق بالميراث من ذرية زوج ابنته[71] أو أن عمّ النبي أولى بالميراث من ابن أخيه:

أعَمّ رسول الله أقرب زلفة	لديه أم ابن العم في رتبة النسب
وأيهما أولى به وبعهده	ومن ذا له حق التراث بما وجب
فإن كان عباس أحق بتلكم	وكان علي بعد ذاك على سبب

(67) [أظن أن عبارة Zurüuck Zubeweisen ليس لها معنى في السياق وهي خطأ كتابي تشبه Za beweisen].

(68) ليس هنالك في الدنيا أسرة أكثر ذكوراً من أسرة أبي طالب. أنظر ابن الفقيه الهمذاني ص 75.

(69) قارن مثلاً: الأغاني 120/21.

(70) المصدر السابق 16/12 (أخبار منصور النمري ونسبه).

(71) المبرد: الكامل ص 284. وفيه ساق عدداً من القصائد لها نفس النزعة تعود إلى فترة زمنية مبكرة. قارن بقول: مروان بن أبي حفصة في الأغاني 43/9.
(يعني قول مروان:
أنى يكون وليس ذاك بكائن لبني البنات وراثة الأعمام)

فـأبـنـاء عبـاس هـم يـرثـونـه كالعم لابن العم في الإرث قد حجب[72]

وقد ألقى أبان بن عبد الحميد[73] هذه القصيدة أمام هارون الرشيد بـدفع من البرامكة[74]. وذهب المؤمل ـ أحد شعراء بلاط المهـدي ـ إلى أبعد من ذلـك حيث استشهد بالقرآن على أن العباس هو الوارث يقيناً[75].

ووهب المتـوكل الأحمق جـائزة تقـدّر بثـلاثين ألف درهم ـ وأعـطى هـارون الرشيد ضعف ذلك لأبان ـ ليستمع إلى قصيدة مروان بن أبي الجنوب:

لـكـم تـراث مـحـمـد وبعـدلكم تنفى الـظلامـه
يـرجـو التـراثَ بنـو البنـا تِ ومـا لهم فيهـا قـلامـه
والـصـهـر لـيس بـوارثٍ والبنت لا تـرث الإمـامـه
مـا لـلذيـن تـنـحّـلوا ميـراثكـم إلّا النـدامـه[76]

وبهذه الروح أحب العبـاسيون أن يسمعـوا من مادحيهم أنهم ليسـوا من ذرية عم النبي فقط ولكن يمكن أن يعدوا من سلالة النبي مباشرة:

---

(72) في كثير من التحفظ ننقل ترجمة هذه القصيدة. انظر الأغاني 94/21: «نسبهم وسببهم».
(يعني قول أبي صخر الهذلي يمتدح بني أمية: «قريباً من رسول الله ﷺ نسبهم وسببهم»).

(73) أنظر الجزء الأول من هذا الكتاب ص 182.

(74) الأغاني 76/20، 18/12.

(75) المصدر السابق 148/19، أو كما يقول شـاعر آخـر في دعوى العلويين حقهم في وراثـة الخلافـة أن العباسيين هم: «وارثو النبي بأمر الحق غير التكاذب» الأغاني 89/3.
(يعني قول ابن المؤمل:
فـإن أبـا أبـيـك وأنـت مـنـه هـو الـعـبـاس وارثـه يـقـيـنـا
أبـان بـه الـكـتـاب وذاك حـقٌ ولسـنـا لـلكـتـاب مـكـذبـيـنـا
ويعني في الموضع الثاني من الأغاني قول ابن المولى في العباسيين:
أولئـك أوتـاد الـبـلاد ووارثـو النبي بـأمـر الحق غيـر الـتكـاذب
وكان قد امتدح العلويين في شخص الحسن بن زيد بقوله:
هـم ذوو النـور والـهـدى ومـدى الأمـ ـر وأهـل الـبـرهـان والـعـرفـان
مـعـدن الـحـق والـنـبـوة والـعَـدْ لِ إذا مـا تـنـازع الـخـصـمـان)

(76) الطبري: التاريخ 1466/3 طبعة دي خويه.

هما ابنا رسول الله وابنا ابن عمه   فقد كرم الجدان والأبوان[77]

وكان القصد من هذه المداهنات التي أرادوها ووافقوا عليها هم أنفسهم طمس حقيقة أنهم ليسوا سليلي محمد ولكنهم فقط ينتسبون إليه من جهة الأب.

وعموماً فإن انعقاد الإمامة الصحيحة لكل حاكم منهم على حدة بإجماع الأمة المحمدية[78] أكثر أهمية ووزناً في نظر الجمهور من إثبات أكثر الادعاءات أحقية في الوراثة. وهذا سند أوثق الحكام الامبراطورية الإسلامية.

وقد تعززت هذه الفكرة بالدرجة الأولى كما ظهر لنا بفعل الفقهاء الذين يبدو أنهم كانوا ذوي عزم أكيد على أن يذكروا في أحاديثهم دناءة الأمويين. وفي المقابل ذهب العلويون إلى التأكيد على عدم جدوى فكرة الوراثة للأسرة الحاكمة.

ومنصب الخليفة أكبر بكثير جداً من الانتساب إلى النبي والمطالبة بميراثه.

وللقضاء على المذهب المقابل في مهده ولاستبعاد مسألة الخلافة عن مجال فقه الميراث رسخ الحديث المبدأ القائل بأن ما ترك النبي لا يورث، وهو من جهة الأحكام المدنية لا وريث له ومن ثم لا يرث أحد مكانته باعتباره حاكماً. وما خلّفه النبي بعده يعود إلى بيت مال المسلمين، وبالأسلوب نفسه يجب على المسلمين أن يختاروا خليفته.

والحديث التالي يظهر هذا المعنى، وهو حديث مفيد بشكل خاص في دراستنا حيث يبين مبلغ التحيز الجدلي المتغلغل داخل مناقشات دقيقة متنوعة لنصوص متأخرة.

---

(77) الأغاني 85/21.
(والبيت لسلمة بن عياش).
ويمدح علي بن الجهم الخليفة الواثق بقوله: «هارون يابن سيد السادات» الأغاني 163/21.
(وهذا عجز بيت مصراعه: سبحان من جَلّ عن الصفات).

(78) في المصدر السابق 171/8:
هتك أمير المؤمنين خلافة   جمعت بها أهواء أمةِ أحمدَ
(الشعر للحسين بن الضحاك في المنتصر لما وَلي الخلافة).

روى مالكِ بن أنس عن أبي اليمان بن نافع أنه بينما كان عمر بن الخطاب يحدّث مالكاً بن أوس أخبره حاجبه يَرْفَأ بأن عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوّام وسعد بن أبي وقّاص ببابه، فأذن لهم. ثم أخبره بعد ذلك بأن علياً والعباس يستأذنان للدخول فأذِنَ لهما. وسألاه أن يقضي بينهما فيما اختلفا فيه فيما أفاء الله على رسوله من بني النضير (وهما يدّعيان أن ما تركه النبي ميراث لهما لأنهما أقرب الناس إليه)[79]. ولما سأله الرهط أن يقضي بينهما. فقال عمر: أنشدكم بالله الذي بإذنه تقوم السماوات والأرض هل تعلمون أن رسول الله قال: «لا نُورث. ما تركنا صدقة»[80] (بمعنى أن مكانتنا لا تورث كأي تركة عادية تقسّم بين الأقارب طبقاً لقواعد وأحكام ثابتة) ومن هذا القبيل ذلك الخبر الذي يحتوي على الكلام نفسه ولكن في حالة مختلفة[81].

وفيه أن عائشة أخبرت أن فاطمة سألت أبا بكر بعد وفاة النبي أن يقسم لها ميراثها مما ترك الرسول مما أفاء الله عليه. فأخبرها أبو بكر بذلك المبدأ وهو: «نحن لا نورث ما تركنا صدقة»[82] وتهدف هذه العبارة كما هو واضح بالفعل لنصرة مبدأ عظيم من مبادىء الشريعة العامة الذي يتجاوز مصلحة الفقه المدني المبدئي وهذا أمر مزعج للشيعة حيث أسست معارضتهم الدينية والسياسية على المطالبة

---

(79) امتد هذا النزاع إلى العصر العباسي. وقد ردّ عمر بن عبد العزيز على العلويين أملاكاً لهم عاد فاستردها منهم يزيد بن عبد الملك. اليعقوبي: التاريخ 306/2 ثم ردها عليهم ثانية المأمون وكان قد أبرم عهداً مع العلويين. اليعقوبي: التاريخ 469/2 ثم ضمها المتوكل مرة أخرى إلى بيت مال المسلمين. البلاذري: فتوح البلدان 45-46 دار الكتب العلمية، بيروت 1978. وظل الأمر كذلك حتى ردت في خلافة المنتصر (ت 248 هـ) وكان مناصراً للشيعة. انظر المسعودي: مروج الذهب 427/2.

(الأملاك المقصودة هي أرض فدك التي يدعي الشيعة أن رسول الله ﷺ قد وهبها إلى ابنته فاطمة. انظر تفصيل المسألة في المنتقى من منهاج الاعتدال للذهبي ص 195-200 بتحقيق محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، مصر، 1374).

(80) البخاري (كتاب المغازي، باب حديث بني النضير).

(81) قارن أيضاً بالطبري: التاريخ 1825/1، 1826، وفيه: «نُورَثُ».

(82) البخاري (كتاب فرض الخمس، باب فرض الخمس)، أبو داود (كتاب الخراج والإمارة، باب صفايا رسول الله ﷺ من الأموال)، الترمذي (كتاب السير، باب 44).

بميراث علي وفاطمة وإدانة اغتصاب الخليفة أبي بكر للحكم ومصادرته لحقوق ورثة النبي الشرعيين، ولذلك غيروا هذه العبارة المزعجة إلى «لا يُورث ما تركنا صدقة». (وهو تغيير لا يمكن أن يكتشف بسهولة في صورة مكتوبة) وبهذا التصحيح الإعرابي والكتابي صار المبدأ يفيد المعنى التالي: ما تركناه بعدنا للصدقة لا يُورث. (وما عدا ذلك فهو يخضع لأحكام الميراث العادية)[83] وفي الواقع يرى الشيعة أن ما تركه النبي يخضع لأحكام الميراث كأي ميّت عادي خلافاً لأهل السنة.

وللتقليل من إمكانية تحريف العبارة الحديثة بطريقة الشيعة أضاف المحدثون السنيّون كلمة (فهو) قبل آخر كلمة فيها لتصير: «ما تركنا فهو صدقة»[84] وكل من له دراسة بإعراب الجملة العربية ليستطيع أن يدرك أن هذه الزيادة يستحيل معها تغيير المعنى بالأسلوب الذي اتّبعه الشيعة[85].

(4)

في ثنايا هذا البحث سنعود إلى حقيقة أن الفقهاء المسلمين عالجوا الأحاديث التي قبلوها في جوامع فقهية بحرية واستقلال كبيرين. ولكن بسبب ما يقتضيه السياق سنرى هنا ظاهرة تتصل بهذا الموضوع.

اعتبر الفقهاء المتأخرون عدم وراثة منصب محمد النبوي ومكانته في الدولة من الأمور المهمة في مذهب أهل السنة. وهم بذلك يعارضون كل تغيير بسيط في هذا المبدأ حتى ولو دعا ذلك إلى معارضة حديث ما يمكن أن يُستخلص منه رأي مخالف.

والمعارضة العنيفة لكل محاولة ترى أن مقام النبي ليس مقصوراً كلية على

---

(83) القسطلاني: إرشاد الساري 215/5، 315/4.

(84) الموطأ [كتاب الجامع باب ما جاء من تركة النبي ﷺ].

وفي رواية: لا نورث، ما تركنا فهو صدقة، وليس في موطأ الشيباني ص 317 كلمة (فهو)، وهي زيادة موجودة كذلك في سنن أبي داود (كتاب الخراج والإمارة، باب صفايا رسول الله ﷺ).

(الروايتان ـ بزيادة (فهو) وبدونها ـ كلتاهما في سنن أبي داود).

(85) قارن: مروج الذهب للمسعودي 187/2 (ذكر الدولة العباسية ولمع من أخبار مروان ومقتله).

شخصه وإنه ذو تأثير مستمر على ذريته هي نتيجة للفرق الجوهري بين مذهب السلف وبين تلك الفرق المقامة على المبادىء العلوية.

والفكرة الأساسية لذلك الحزب هي قابلية المكانة النبوية للميراث وحكم الامبراطورية التي سعوا إلى تحقيقها من أجل عائلة محمد المتمثلة في نسل فاطمة.

وبسبب قبول هذا المبدأ أو رفضه وقعت الحرب بين الفرق، فكان على أهل السنة محاولة التأكيد على أن الحديث لم يقدم للمؤمنين شيئاً يمكن أن يكون برهاناً قاطعاً في تولي الحكم بالوراثة.

وثمة أشياء جميلة ومقبولة قيلت في علي وبنيه باسم النبي سمح لها بأن تظهر إلى الوجود[86].

وقد نشرت المصادر السنية أحاديث تدل على تشيّع ظاهر محض.

ومن جهة أخرى نشرت كل ما من شأنه إبطال ما يمكن أن يكون سنداً لذرية علي في ادعائهم القداسة الخاصة والحق في الحكم. لذلك كان لا بدّ من استئصال فكرة وراثة المنصب الروحي.

والمثال الذي نحن مستشهدون به مثال نموذجي على هذه النزعة حيث يبين أن الفقه السنّي عارض هذه الأحاديث حتى عندما نجحت في الدخول إلى المجاميع الفقهية بسبب شكلها غير المتميّز في الظاهر.

وليس من الغريب حقاً أن حديث أهل السنة بالرغم من ولعه الشديد بدقائق الأمور المتعلقة بالنبي لم يتضمن إلا القليل عن أولاد محمد وأنه يمتاز بغموض دائماً في بعض الروايات التي تخصّ هذه النقطة. وكل أبناء النبي الذكور ماتوا في طفولتهم والروايات لا تتفق في ما إذا كان إبراهيم ابن النبي ولداً لمارية القبطية أم

---

(86) عن أبي موسى أن النبي قال: أنا وعلي وفاطمة والحسن والحسين يوم القيامة في قبة تحت العرش. انظر الزرقاني: شرح الموطأ 174/4. قارن بالمصدر السابق 151/1.
(هذا الحديث ضعيف. انظر مجمع الزوائد للهيثمي 174/9، واللآلىء المصنوعة للسيوطي 392/1).

ولداً لخديجة. وإبراهيم هذا مات وعمره سبعة عشر شهراً أو ثمانية عشر ولم يكمل فترة رضاعه بعد (وهي سنتان). وقد جاء في الحديث: «لو قضى أن يكون بعد محمد نبيٌّ عاش ابنه. ولكن لا نبي بعده»[87] وقد طعن بعض فقهاء السنة الثقات في هذا الحديث. يقول ابن عبد البر (ت 463): «لا أدري ما هذا. ولو لم يلد النبي إلّا نبياً لكان كل أحد نبياً لأنهم من ولد نوح»[88]، ويستنكر النووي (ت 676) نفسه بشدّة هذا الحديث، فيقول: «وأمّا ما رُوي عن بعض المتقدمين لو عاش إبراهيم لكان نبياً[89]. فباطل وجسارة على الكلام على المغيّبات ومجازفة وهجوم على عظيم»[90]. ورويت هذه العبارة عن ثلاثة من الصحابة. وهذا يبيّن كيف أنّ فقه السنة واجه جميع المحاولات بالتلميح إلى إمكانية وراثة مكانة النبي الروحية. واحتمال بعيد أن ينتظر الفقهاء حتى القرن الخامس قبل الاعتراض على هذا الحديث الذي استدل به على وراثة النبوة.

وبطريقتهم المعتادة عارضوا هذا الحديث بأحد أحاديثهم قاصدين بذلك محاربة المذهب الذي استطاع أن ينشأ منذ البداية.

ونحن نظن أننا قد أصبنا باختيارنا للحديث المضاد التالي: «لو كان نبي بعدي لكان عمر»[91] وهو حديث يقصد به أن الإيمان بوراثة ذرية فاطمة للنبي أمر غير وارد[92].

(5)

يتضح من جميع هذه النقاط أن تكوين الحديث في زمن نموّه الهائل تحت

---

(87) البخاري (كتاب الأدب، باب من سمي بأسماء الأنبياء).

(88) ابن حجر: الإصابة 94/1.

(89) ولهذه الطائفة ينتمي ذلك الحديث الذي أخرجه أبو داود في سننه (كتاب الجنائز، باب في الصلاة على الطفل) وفيه أن صلاة الجنازة لم تصلّ على إبراهيم ولد النبي (وهذه الميزة لم يتمتع بها إلّا الأنبياء والشهداء).

(90) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 103/1، قارن، القسطلاني: إرشاد الساري 124/10.

(91) الترمذي (كتاب المناقب، باب مناقب عمر)، مصابيح السنة 196/2 طبعة القاهرة 1294 هـ.

(92) ولم يبق بعد ذلك تردد في دعوى أنه «إذا كان هنالك نبي بعد محمد فإنه سيكون الغزالي» رسائل السيوطي. مخطوطة جامعة لايدن رقم 474 (8)، ورقة 6 أ.

الحكم العباسي لعب دوراً في توسّع الأحاديث القولية التي نصرت المبادىء التي استند عليها العباسيون في دعواهم. وما رأيناه حتى الآن يمكن أن يعد ضرباً من الجدال السلبي، بمعنى أنه هزّ لأسس الخصم. وبناء على خبرتنا السابقة لن يكون مدعاة للدهشة وجود أحاديث متحيّزة في ذلك الزمان لدعم دعوى الأسرة الحاكمة في أكثر من اتجاه مباشر.

وقد قابلنا قبل قليل حديثاً ذا صلة بالأسرة الحاكمة. وهنالك كثير من تلك الأحاديث يتسم بغموض أكثر.

ومن المهم جداً للاعتراف بالأسرة الحاكمة صياغة مثل هذه العبارات لأن الأحزاب المعارضة ولا سيما زمر العلويين المتعددة التي كانت تشكل خطراً على العباسيين منذ زمن طويل قد نشرت أحاديثها الموضوعة بين الناس للتشكيك في خصومهم بطريقة دينية.

وقبل ذلك أحس الأمويون بضرورة تحريض فقهاء بلاطهم على ابتكار أسلحة دينية لمواجهة ادعاءات العلويين.

ولما كان من الصعب شتم علي وبنيه بأسلوب ديني لمكانتهم المبجلة في شعور أغلب طبقات الشعب إذ بسببهم خلق أريج الشهادة منذ فترة مبكرة جداً. لذلك التجأوا إلى حيلة لشتم الجد الجاهلي باعتباره أنموذجاً لذريته فوضع على النبي قوله إن: «أبا طالب في الدرك الأسفل من النار. ولعله تنفعه شفاعتي يوم القيامة فيجعل في ضحضاح من النار يبلغ كعبيه يغلى منه دماغه»[93]. ويكفي لأن يُقابل هذا بأحاديث مخترعة كثيرة وضعها الفقهاء العلويون لتمجيد أبي طالب[94].

(93) شبرنجر: محمد 74/2 [البخاري (كتاب المناقب، باب قصة أبي طالب)، (كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار) مسلم (كتاب الإيمان، باب شفاعة النبي لأبي طالب)، أحمد 9/3، 50، 55. لمعرفة المزيد من أحاديث أخرى مماثلة راجع مادة (أبو طالب) في مفتاح كنوز السنة، لفنسنك Wensinck].

(94) توجد هنالك مجموعة كبيرة منها في الإصابة لابن حجر 118/4. قارن: البخاري (كتاب الجنائز، باب إذا قال المشرك عند الموت لا إله إلا الله).

وهـذا الخضمّ الهائـل من المجادلات السيـاسية المبثـوثة في هـذه الأحاديث المتعارضة لجدير بـالاهتمام، وهـذا النزاع البغيض الـذي توضحـه هذه الأحـاديث أُخفي في الظاهر تحت سطح هادىء.

وفي الغالب يمكن أن نلاحظ بوضوح تام كيف يوجّه كلام خاص نقطة بعينها يصرح بها الخصوم.

وهكذا فالنزاع بين أتباع علي وخصومهم الذين يدافعون عن شرعية انتخـاب أبي بكر يتجسد في مجمـوعتين من الأحاديث تمنـح شرف أولـوية الصحبـة وشرف أولوية الصلاة مع النبي لكليهما معاً أي لأبي بكر ولعلي.

وهـاتان المجمـوعتـان من الحـديث يمكن أن تـوجـدا جنباً إلى جنب عنـد الطبري.

ولا يوجد بينها حديث يتسم بالتحيز بشكـل واضح جـداً مثل الحـديث الذي يرويه عبـاد بن عبد الله وهـو أنه «سمـع علياً يقـول: أنا عبـد الله وأخو رسـوله وأنـا الصديق الأكبر لا يقولها بعـدي إلاّ كاذب مفتـر. صليت مع رسـول الله قبل النـاس بسبع سنين»[95].

ويجب أن نتذكر هنـا أن شرف لقب الصـديق قد منحتـه أحاديث أهـل السنة لأبي بكـر. والأحاديث المـوضوعـة التي خدمت مصـالح الأمـويين الخاصـة، دون الاعتمـاد على السنة العـامـة، طمست في الفتـرة اللاحقـة لأسباب شـرحناهـا فيما مضى.

وكان من المناسب إعطاء دعم فقهي للحكام العباسيين، وقد أخذ هذا أيضـاً شكـل أحاديث تمجّـد عم النبي (العباس) جـد الأسرة، وتـدافع عنـه ضـد أجـداد خصومهم الذين يدّعون الخلافة.

---

(95) الطبري: تـاريخ الـرسل والملوك 1160/1. قـارن بـ: مقالـة تيودور نـولدكـه: ‘Zur tendenziösen Gestaltung der vorgeschichte des Islam’s, المنشـورة بمجلة جمعيـة المستشـرقين الألمـانيـة ZOMG، مجلد 51 سنـة 1838 ص 16 وما بعـدها. انـظر كذلـك رسالـة الجاحظ (العثمـانيـة) فهي تحتوي على مادة تتصل بالموضوع. (قارن بما سيأتي).

وإذا اعتبر أن العدد من الخلفاء أظهروا أنفسهم مهتمين بالبحث عن الأحاديث ونشرها (ونحن الآن نعرف تفسير ذلك) فإنه من السهل أن نفهم أن هذه الموضوعات تؤيّدها القيادة العليا وتعززها.

وهذا الخليفة المهدي ـ ثالث خلفاء بني العباس (ت158-159) ـ يَعُدّه ابن عدي في قائمة الوضاعين[96].

وفي هذه الروايات أُحيط العباس بهالة من القداسة بالرغم من أنه قاوم دعوة النبي زمناً طويلاً[97] ويقال أن عمر بن الخطاب عند القحط لم يتوجه في صلاة الاستسقاء إلى النبي فقط ولكنه توجه أيضاً إلى العباس حيث بَدا له أنه خير يستسقى به، ودعا: «اللهم إنّا كنا نتوسل إليك بنبينا فتسقينا، وإنا نتوسل إليك بعم نبينا فاسقنا» وكان هذا الموقف مؤثراً[98]. وقد استغل عرف كهذا لمصلحة العباسيين[99]، فذرية هذا الجد المبارك هم خير الأئمة لجماعة المسلمين. وهذه الخرافة كانت سبباً من أسباب شهرة خلفاء بني العباس حتى إنهم أحبّوا أن يسمعوا ذلك من شعرائهم المتملقين وقد جاء في قصيدة نقشت على قطعة من النقود في خلافة المتوكل[100]:

هو الملك المأمون من آل هاشم ... بهم إن أغبّ القطر يُسْتَنزلُ القطرُ

وهذا ابن الرومي يقول في قصيدة مدح أهداها للخليفة المعتضد[101]:

---

(96) السيوطي: تاريخ الخلفاء 279. وفي صفحة 355 من المصدر السابق حديث في إسناده ستة من الخلفاء.
(راجع تعليقاتنا).

(97) البخاري (كتاب الجنائز، باب إذا قال المشرك عند الموت لا إله إلا الله) [حول الأحاديث المتعلقة بالعباس راجع مقالة نولدكه السالفة الذكر].

(98) الأغاني 77/11 (أخبار أبي وجزة ونسبه)، النووي: تهذيب الأسماء 259/1 ط المنيرية.

(99) انظر الجزء الأول من كتابنا هذا ص 40-41.

(100) المرزباني: الموشح ص 293، دار صادر، بيروت 1965.

(101) الثعالبي: يتيمة الدهر 143/3 بتحقيق محي الدين عبد الحميد.
(الشعر ليس لابن الرومي، وقد وهم جولدتسيهر هنا، وإنما هو للشريف الرضيّ).

وأبـوكم العباس مـا استسقى بـه		بعـد القنـوط قبـائـلٌ إلا سُقـوا
بَعَـجَ الغمامَ بـدعـوةٍ مسمـوعـة		فـأجـابـه شـرق البـوارق مغـرقُ

وقد شكا العباس مرة إلى النبي فقال: «يا رسول الله ما لنا ولقريش إذا تـلاقوا بينهم تلاقوا بوجوه مبشـرة وإذا لقونـا لقونـا بغير ذلـك؟ فغضب الرسـول حتى احمرّ وجهـه، ثم قال: والـذي نفسي بيده لا يـدخل قلب رجـل الإيمـان حتى يحبكم لله ولرسوله» ثم قال: «يـا أيها النـاس مَنْ آذى عمّي فقد آذاني فـإنما عم الـرجل صنـو أبيه»[102].

والقرشيون الذين لم يحبوا العباس على الرغم من جميـع الارتباطـات القبلية من المحتمـل أنهم علويون. ويتضـح بسهولـة أن الغايـة من وراء ذلـك هي جعـل الاعتراف بادعاءات العباسيين يظهر في شكل ديني، يتمثل في قوله (لله ولرسوله).

ومما يوضح أيضاً التحيز للأسـرة العباسيـة ورود ذكر العبـاس (العم) في هذا الخبر والأقوال المروية الأخرى بشكل مؤكد ومثير للغاية.

ولم يبق في هــذه المـوضــوعـات إلاّ أن يعلن النبي أن العبــاس وبنيـه هم أصحاب الخلافة[103]. وكان الأتقياء في هذه الحقبة مُغرمين بوضع الصورة البغيضة للعهد الأموي البعيد كل البعد عن الإيمان في شكل حديث.

وهكذا فإن العوامل التي ساعدت على عزل العنصر الديني وإزاحته ستكـون دائمـاً غايـة كـل مسلم مكـروه تبغضـه الجمـاعـة. ولكن الأمـر المؤكـد هـو سعي العباسيين الحثيث لنشر مثل هذه الأحاديث.

وليس من المستبعد أن يكون الأتقياء قد صنعـوا شيئاً من هـذا القبيل بـالفعل

---

(102) الترمذي (كتاب المناقب، باب مناقب العباس)، النووي: تهـذيب الأسماء 259/1 المنيـرية وحـول عبـارة: «صنو أبيـه» انظر فـلايشر Kleinere schriften، 137/2 انـظر استعمـالهـا أيضـاً في الأغـاني 90/15.

(103) العيون والحدائق ص 198، قارن بـ: النجوم الزاهرة لأبي المحاسن 354/1.

(جاء في العيون والحدائق: وقيل إن سبب إسراعهم وتعجيلهم في إظهار الدعوة وأمر الدعاة بذلـك، قول رسول الله ﷺ لعمه العباس رضي الله عنه: إن الخلافـة تؤول إلى ولدك. فكـانوا يتـوقعون ذلـك ويتحدثون به بينهم).

في العصر الأموي نفسه، إلا أنها قد تكون جرأة منا التصريح بزمن نشأة هذه الأحاديث.

وتنتمي إلى هذه الطائفة من الأحاديث تلك المجموعة من الأحاديث التي ذَمّ فيها النبي قبيلة ثقيف التي أنجبت الحجاج الغاشم[104]. ومن هذا القبيل أيضاً قول النبي لرجل سمى ولده الوليد: «قد جعلتم تسمّون أولادكم بأسماء فراعنتنا. إنّه سيكون رجل يقال له الوليد هو أضر على أمتي من فرعون على قومه»[105].

وقال يعقوب بن سفيان الأخباري (ت 288): وكانوا يظنون أنه الوليد بن عبد الملك حتى ظهر الوليد بن يزيد.

(6)

تعتقد الأحزاب المناوئة ضرورة دعم ادعاءاتها بأقوال النبي أكثر مما صنع الحزب الحاكم، ولذلك شاع استعمال الأحاديث المتميزة بينهم بشكل عابث أكثر مما هو عند الحزب الرسمي.

ولم تضبح الشيعة نظاماً مستقلاً داخل العالم الإسلامي إلا في الفترات المتأخرة بسبب الظروف السياسية التي ليس من شأن هذا الكتاب مناقشتها، وقد شكّلت طوال القرون[106] الأولى تياراً معاكساً داخل الجماعة الإسلامية انقسم إلى

---

(104) انظر الجزء الأول من هذا الكتاب ص 97.

(يشير في الجزء الأول من كتابه إلى الحديث الذي أخرجه الترمذي عن عمران بن حصين قال: مات النبي ﷺ وهو يكره ثلاثة أحياء: ثقيف، وبني حنيفة، وبني أمية. وإلى الحديث الذي أخرجه مسلم عن أسماء بنت أبي بكر والترمذي عن ابن عمر قال: قال ﷺ: في ثقيف كذّاب ومبير. فأما الحديث الأول فقد قال فيه الترمذي: غريب. وقال الأستاذ ناصر الدين الألباني في تخريجه لمشكاة المصابيح 1689/3 رقم (5982): وعلته عنعنة الحسن البصري، فقد كان مدلساً على جلالة قدره. وأما الثاني فإنه صحيح. قال عبد الله بن عصمة: الكذاب هو المختار بن أبي عبيد، والمبير هو الحجاج بن يوسف).

(105) العيون والحدائق ص 121.

(وحديث ذم الوليد ذكره ابن الجوزي في الموضوعات 46/2 وقال فيه ابن حِبّان: هذا خبر باطل).

(106) عن المعنى الباطني للشيعة في تلك الأيام، انظر المناقشة التي عرضها سنوك هرخرونة في كتابه مكة 7/1.

اتجاهات عديدة ضد سلطان الخلافة.

وقد أسفر هذا الفقدان للتنظيم الدقيق عن نقص كامل في الموقف العقدي، أي أن تعاليم الشيعة قد تطورت بمنهج صارم متحرر من تعاليم المذهب السنّي في الإسلام، وبمعزل عن ذلك النظام الذي لا يستطيع أن ينمو إلا داخل إطار ديني ثابت.

وقد تشرب الأتقياء المعروفون بنواياهم الحسنة والموالون للسلطة والدين الأصول العلوية لمتقدمي الشيعة غير أن المبالغة في هذه الأصول والمغالاة فيها هي وحدها التي ترمي صاحبها بتهمة الزندقة.

وهنالك مستويات خفيفة من التشيع كأن توصف تلك الأصول بأنها تشيع حسن[107] وتشيع قبيح[108]، وأن التشيع الحسن نظرة جديرة بالاحترام.

ولم تكن هنالك فكرة للانقسام[109] في العهود الأولى ولكنها حدثت إلى حد ما بسبب الدعاية الداخلية المؤيدة لمزاعم العلويين التي أدّت من حين إلى آخر إلى قيام ثورات سياسية وتنصيب الأسر العلوية في الحكم.

ومع ذلك كانت التأثيرات محلية وإقليمية فقط، ولم تُفْضِ إلى نشأة جماعة الشيعة الموجودة إلى جانب جماعة السنة باعتبارها جماعة مختلفة.

وكانت الشيعة في تلك الأيام فرعاً من فروع الإسلام مثلها مثل المذاهب الإسلامية والمذاهب الأخرى. فالشيعة إذن مذهب وليست فرقة[110].

---

(107) قارن بمقدمة هوتسما لتاريخ اليعقوبي ص 9.

(108) الأغاني 32/8 (أخبار كثير ونسبه).

(جاء في الأغاني: كان كثير يتشيع تشيعاً قبيحاً يزعم أن محمد بن الحنفية لم يمت).

(109) انظر تاريخ أدب الشيعة Literaturgesch. Der Shi'a ص 7.

(110) التحول إلى نوع من الطائفية أو الفرقة يمكن أن يرى في أوساط مثل تلك التي وصفها ابن حوقل. طبعة دي خويه ص 65.

(جاء في كتاب صورة الأرض لابن حوقل في الصفحة المذكورة: وأهل السوس فرقتان مختلفتان مالكيون أهل سنة وموسويون شيعة..).

والذين يعتبرون خارج السنّة هم فقط غلاة الشيعة وأولئك الذين لم يرضوا بالمطامح الهادئة فثاروا على السلطات الحاكمة.

وقد أراد زعماء هذه الدعوة الحرّة ومؤيدوها جعل كلمة الله وكلمة رسوله حرباً من أجلهم بسبب طبيعة الحياة الروحية في الإسلام وظهور الآراء السياسية والكلامية في معترك الحياة.

والقرآن هو أحد الأسلحة المفضلة في تلك الدوائر.

ومن المعلوم أن هذه الدوائر تتهم أتباع مذهب السنة المحافظ بتحريف القرآن وتطويعه لآرائهم الخاصة بواسطة الحذف، وهم يشتبهون في أن عثمان الذي كان سبباً في تنقيح النص الحالي للقرآن قد طمس خمسمائة آية، ومنها آية: (ألا إنّ علياً هو الهادي)[111] وفي سورة (الفرقان 28): **﴿ليتني لم اتخذ فلاناً خليلاً﴾** قيل إن في النص الأصلي للآية ذكراً للاسم الحقيقي لفلان هذا، وقد حذف واستعيض عنه بكلمة (فلان) من غير تعيين[112].

والجميع يعرفون سورة (النور) عند الشيعة التي عرفها الأوروبيون بواسطة ميرزا كاظم بك وقد سخر فقه أهل السنة منذ القديم من محاولات الحزب العلوي (الرافضة) التصريح بأن القرآن الحالي محرّف ووضعه بما يتلاءم مع أغراضهم بجميع ضروب التأويلات بحجة إعادة صياغته RESTITUTIO IN INTEGRUM[113].

ولقد اتّهموا خصومهم بتحريف نص الكتاب المقدس بأسلوب متحيّز كاليهود والنصارى[114] ونسبوا إلى النبي (في جوامع الحديث المتأخرة) الحديث القائل:

---

(111) تاريخ أدب الشيعة ص 14 [حول اتهام الشيعة بتحريف القرآن والدس فيه انظر كتاب جولدتسيهر مذاهب التفسير الإسلامي ص 270 طبعة لايدن سنة 1920].
(انظر ترجمة عبد الحليم النجار ص 291).

(112) الرازي: مفاتيح الغيب 470/4 [قارن بـ جولدتسيهر: مذاهب التفسير ص 323 من ترجمة النجار].
(ليس هنالك في تفسير الرازي ما يشير إلى ما ذكره جولدتسيهر).

(113) النصوص برمتها موجودة في كتاب (تاريخ القرآن) لنولدكه ص 216-220 [وفي الطبعة الثانية 93/2-112].

(114) ابن عبد ربه: العقد الفريد 219/1. التوافق بين الروافض واليهود.

«ستة لعنتهم. لعنهم الله وكل نبي مجاب: الزائد في كتاب الله... الخ»(*) وهذا الحديث ينتمي إلى هذه النزعة.

والنزاع بين أتباع السنة وأنصار علي لا يزال مستمراً حتى العصر الحديث.

وهاأنذا أسوق للاستشهاد شيئاً من كلام ريكو (Rycaut) لمعرفة تصور الرأي العام في زمانه لهذا النزاع؛ يقول ريكو: «يتهم الترك الفرسَ بتحريف القرآن وأنهم بدّلوا الكلمات بوضع الفواصل ورؤوس الوقف في غير أماكنها وأن هنالك مواضع كثيرة تفسح المجال لكل رأي غامض ومريب. لذلك نُقِلَتْ المصاحف التي أحضرت بُعَيد فتح بابل إلى القسطنطينية وجمعت في السرايا العظيمة في مكان منزوٍ وحرِّم النظر فيها ولُعِن كلّ من فعل ذلك.

ويقول المفتي أسعد أفندي في كتابٍ له ضد الشيعة: أنتم تنكرون صحة آية (الغطاء) في القرآن (سورة 88)، وترفضون ثمانية عشر آية نزلت في السيدة عائشة الرضيّة»[115] وبدأت التحويرات المنحرفة في القرآن تأخذ في الظهور في الوقت الذي أخذت فيه الشيعة تبتعد عن جمهور المسلمين المؤمنين بالسنة.

وكان السعي لإثبات أن أهل السنة حرّفوا تأويل القرآن قديماً جداً ومنتشراً بشكل عريض[116].

والتأويل الصحيح لعدد من النصوص المهمة التي حرّفها أهل السنة يعطي البرهان الأكيد على تبرير هذه المطامح العلوية.

وفي القرآن ـ على رأي الشيعة ـ نبأ ما بعدهم وحكم ما بينهم[117].

(*) (جاء في العقد الفريد (كتاب الياقوتة في العلم والأدب) في الكلام عن الرافضة: اليهود حرفوا التوراة وكذلك الرافضة حرفت القرآن).

(115) Neueröffnete Ottomanische Pforte، 82/1، 84 أ [الاقتباس هنا من النص الأصلي لريكو: (الحالة الراهنة للامبراطورية العثمانية) ص 119-121 وقد صدر في لندن سنة 1668 The present State of the Ottoman Empire.

(116) من الواضح جداً للمسلمين أن المصالح السياسية لحزب ما تتبع بمساعدة.

(117) المسعودي: مروج الذهب 75/2.

(وفيه أن الحارث الأعور دخل على عليّ بن أبي طالب فقال: يا أمير المؤمنين ألا ترى إلى الناس قد =

وجاء في قول ينسب إلى النبي يرويه جابر الجعفي (ت 128) أحد الفقهاء المتعصبين للنظريات العلوية[118] ومن المدافعين عنها: «أنا أقاتل على تنزيل القرآن وعلي يقاتل على تأويله»[119]. وجابر هذا وهو من أشهر رواة الحديث في الكوفة والذي يُعَدُّ من أكذب المحدّثين عند أبي حنيفة[120] بَذَل جهداً مضنياً في تأويل آيات من القرآن ليجعل لعليّ ذكراً فيه[121]، حتى إن دابّة الأرض وهي من علامات قيام الساعة عند المسلمين ليست إلا رجعة عليّ في آخر الدنيا حسب رأيه[122].

أقبلوا على هذه الأحاديث وتركوا كتاب الله؟. قال: وقد فعلوها؟. قال: نعم. قال: أما إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: ستكون فتنة. قلت: فما المخرج يا رسول الله؟ قال: كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل... إلخ.

(أخرجه الدارمي في سننه (كتاب فضائل القرآن) وأحمد في مسنده 91/1. والترمذي في جامعه وقال فيه: هذا حديث إسناده مجهول. وفي الحارث مقال).

(118) ينسب له الشيعة كتاب التفسير الذي أضافوا إليه مواد كثيرة في الأزمنة المتأخرة. انظر، الطوسي: فهرست كتب الشيعة ص 73، قارن ص 244.

(119) ابن حجر: الإصابة 25/1 (ترجمة الأخضر الأنصاري) المسعودي: مروج الذهب 581/1 (ذكر جوامع مما كان بين أهل العراق وأهل الشام بصفين)، المصدر السابق 622/1 (ذكر خلافة الحسن) [جولدتسيهر: مذاهب التفسير ص 278]. ويحارب الشيعة من أجل حرية تأويل القرآن (تفسير القرآن بالرأي) ضد مذهب أهل السنة في التفسير، وهو مذهب لا يسمح إلا بالتفسير التقليدي المبني على العلم. (الترمذي حول هذه المسألة أنظر ما اقتبسه صاحب الكشكول ص 360 من شرح نهج البلاغة.

(في الموضع الأول من مروج الذهب: يقول عمار بن ياسر: لنقاتلنهم على تأويله كما قاتلناهم على تنزيله. وفي الموضع الثاني منه أن الحسن خطب فقال: نحن حزب الله المفلحون وعترة رسوله الأقربون... لا يخطئنا تأويله، بل نتيقن حقائقه).

(120) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 39. تحقيق علي محمد عمر (ترجمة عطاء بن رباح).

(وفيه: قال أبو حنيفة: «ما رأيت أفضل من عطاء بن رباح ولا أكذب من جابر الجَعفي»).

(121) مسلم (مقدمة الصحيح، الكشف عن معايب رواة الحديث). بخصوص تفسير الآية 80 من سورة يوسف التي سنعرض لها فيما بعد في دراستنا عن تعظيم الأولياء، والمعنى غامض جداً باعتراف الجميع.

(يعني قوله تعالى: ﴿فلن أبرح الأرض حتى يأذن لي أبي﴾ والرافضة يؤولونها تأويلاً عجيباً فيقولون: إن علياً في السحاب فلا نخرج مع من خرج من ولده حتى ينادي منادٍ من السماء - يريدون علياً - أن اخرجوا مع فلان).

(122) الدميري: حياة الحيوان 280/1 الطبعة الميمنية 1911 مصر. (مادة دابة).

ويرى العلويون ـ وشأنهم في ذلك شأن العباسيين ـ[123] أن (المودّة في لقربى) الواردة في سوره الفرقان (آية 22) هي إشارة إلى آل البيت وبرهان على مكانتهم المقدسة في الوحي[124]. وهذا الضرب من المعرفة يشغل مكاناً كبيراً في أدب الشيعة، ويمكن ملاحظته بيسر في فهرست مؤلفات الشيعة الذي جمعه الطوسي في القرن الخامس.

والتفسير الكبير للفخر الرازي يحيل دائماً على تلك النصوص التي يذكرها الشيعة، كما يلقي نظرة يسيرة على اتجاه التأويلات الشيعية المنحازة[125].

ومن البدهي أن يضم أنصار الدعوة العلوية كل تلك النصوص التي تأوّلها أهل السنة في أبي بكر لتكون في حق علي[126]، ولعل هذا كان رداً على صنيع خصومهم.

وانصرف الحزب السنّي أيضاً إلى البحث عن آيات قرآنية لإثبات أسبقية فضل أبي بكر[127] دون إعطاء أي قيمة عقدية لهذا البحث والتأويل.

---

(123) العيون والحدائق ص 200 طبعة دي خويه (وقد نقشت الآية 23 من سورة الشورى على عملة نقدية لأنصار العباسيين. أنظر G.C. Miles في كتابه (تاريخ العملات النقدية لبلاد الريّ) ص 15 و (الكشف عن العملات النقدية في برسيبوليس ص 67) وكتاب S.M. Stern (تاريخ العملات النقدية) 1961، ص 261].

(Persepolis هي عاصمة بلاد فارس القديمة).

(124) لم يفت مجادلو السنة أن يبينوا فساد هذا التأويل الذي نشره حسين الأشقر أحد العلويين الفارسيين، من ناحية تاريخية، لأن ذكر ذرية فاطمة (آل البيت) في الوحي المكي يتضمن مفارقة تاريخية حيث لم تتزوج فاطمة من علي إلا في العام الثاني للهجرة. القسطلاني: إرشاد الساري 370/7.

(125) انظر مثلاً، مفاتيح الغيب 700/2، 392/8.

(126) لا سيما الآية 17 من سورة الليل. الرازي: مفاتيح الغيب 592/8.

(127) ومن ذلك قول الكلبي في الآية 10 من سورة الحديد. مفاتيح الغيب 124/8.

(يريد قوله تعالى: ﴿لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بَعْدُ وقاتلوا﴾. قال الكلبي: نزلت هذه الآية في فضل أبي بكر الصديق لأنه كان أوّلَ من أنفق المالَ على رسول الله في سبيل الله).

واستمر الفقهاء المسلمون في إظهار التحيز في مناقشة هذه المسائل برزانة شديدة وتعصب كبير.

وقد حضر نادرشاه أثناء حملته على داغستان جدالاً في قزوين بين السنة والشيعة حول الآية 29 من سورة الفتح حيث يقول بعضهم إنها نزلت في حق علي ويقول البعض الآخر بل هي في حق الخلفاء الأربعة.

ولكن بما أن في هذه الآية إشارة إلى التوراة والإنجيل أمر الأميرُ ميرزا محمد الأصفهاني (مؤلف تاريخ جهات قوشاي) أن يسأل اليهود والنصارى عن معلومات تتعلق بالتأويل الصحيح لهذه الآية. وبمساعدتهم صدر الحكم إلى جانب أهل السنة[128].

وللفرق العلوية الأخرى مثل الدروز تأويلاتها الخاصة[129]، فهؤلاء مثلاً لا يرجعون إلى القرآن فقط ولكن إلى الإنجيل أيضاً في سورة النور الآية 39 حيث وجدوا عدداً من الأنبياء يرجعون إلى الرجل الصالح الحكيم[130].

والتأويل الأكثر شيوعاً بين العلويين على اختلافهم قولهم إن المراد بالشجرة الملعونة في القرآن (الإسراء/ 60) البيت الأموي. ولا يزال هذا سائداً بين العامة.

وظلّت تسمية الأمويين بالشجرة الملعونة تسمية عادية في كتابات الشيعة[131] حتى الأوقات الراهنة. وهي تسمية آثر العباسيون أيضاً أن يطلقوها على الأسرة الأموية التي قوّضوا حكمها[132]، بينما جعلوا الشجرة المباركة التي أصلها ثابت

---

(128) عبد الكريم: الرحلة من الهند إلى مكة، الترجمة الإنكليزية، ص 88-91ج

(129) Petermann, Reisen im Orient, I, p. 394

(130) انظر مقالتي في Geiger's Jüd. Zeitschr. F.W.IU.L., XI (1875), p. 78.

(131) اذكر نصاً في رسائل الخوارزمي.

(132) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 395/1. وقد نعت هارون الرشيد بهذا اللقب بني أمية كما في الطبري 706/3. وقارن بقولهم: «أهل بيت اللعنة» المصدر السابق 170/3 وقد جاء في كتاب المعتضد في لعن بني أمية: «لا اختلاف بين أحد أنه أراد بها بني أمية» يعني (الشجرة الملعونة في القرآن)، انظر الطبري 2168/3-2170، وتاريخ أبي الفداء 278/2.

وفرعها في السماء (إبراهيم/ 24) إشارة إلى أسرتهم[133]. وأما العلوي فهو ابن شجرة طوبى[134].

كما رغبوا أيضاً أن يعثروا على نبوءة قرآنية بدولتهم فأذنوا لذيولهم أن ينقّبوا عن ذلك[135].

واستحسان هذا التأويل من قبل العباسيين وفقهاء بلاطهم جعله مقبولاً عند أغلب مفسري القرآن من أهل السنة المحافظين ولو كانوا أعداءً للشيعة[136].

(7)

تكشف النزعة المتحيّزة للادّعاءات العلوية عن نفسها بحرية أكثر في الأحاديث المختلفة التي وضعتها الأحزاب، وبتقيّد أقل في تأويل أيّ نصّ مقدّس.

وسوف لن نبحث العدد الضخم من الأحاديث التي تسعى إلى تمجيد عليّ

---

(133) اليعقوبي: التاريخ 408/2.

(جاء في تاريخ اليعقوبي أن عبد الصمد بن علي خطب الناس في بيعة محمد الأمين بن هارون الرشيد، فقال: أيها الناس لا يغرّنكم صغر السن، فإنها الشجرة المباركة، أصلها ثابت وفرعها في السماء).

(134) المسعودي: مروج الذهب 620/1. بتحقيق محي الدين عبد الحميد.

(جاء في الموضع المذكور من مروج الذهب (ذكر خلافة الحسن): ولما دفن الحسن رضي الله عنه وقف محمد بن الحنفية أخوه على قبره فقال: أبا محمد، لئن طابت حياتك لقد فجع مماتك، وكيف لا تكون كذلك وأنت خامس أهل الكساء، وابن محمد المصطفى، وابن علي المرتضى، وابن فاطمة الزهراء وابن شجرة طوبى؟).

(135) وقد بلغ الأمر بأحد المادحين في بلاط الخليفة المهدي أن فسر الآية 69 من سورة النحل بأن بني هاشم هم النحل، وأن الشراب الذي يخرج من بطونها تأويله العلم الذي ينشرونه بين الناس. أنظر الأغاني 30/3. وقارن بـ: الدميري: حياة الحيوان 407/2 حيث ذكرت القصة في زمن أبي جعفر المنصور.

(في الأغاني: كان بشار جالساً في دار المهدي والناس ينتظرون الإذن، فقال بعض موالي المهدي لمن حضر: ما عندكم في قول الله عز وجل: ﴿وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر﴾؟ فقال له بشار: النحل التي يعرفها الناس. قال: هيهات يا أبا معاذ. النحل بنو هاشم، وقوله: ﴿يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس﴾ يعني: العلم).

(136) قارن بـ: تاريخ مكة لقطب الدين النهروالي ص 87.

وأفراد آخرين من عائلته فكثير منها وجد طريقه إلى كتب السنة المعتبرة؛ لأن الغرض من هذا الفصل هو تلك الأحاديث ذات الأهمية الخاصة والتي هي عبارة عن مبادىء فقهية وسياسية عامة تكونت لكي تمثل الشيعة العلوية.

وكانت الدعوة العلوية ستقع في مأزق حرج لو اعتمدت كلياً على مبدأ الوراثة. وقد أحسّ أتباعها بعد ظهور العباسيين أنهم يواجهون اعتراضات قوية من جهة أحكام الميراث في هذا المجال.

وأكبر حجة لديهم (وقد استعملوها بشكل مستقل عن المطالبة بالحكم) هي اقتناعهم بأنّ النبي قد عيّن وحدّد بدقة علياً ليكون خليفته بعد موته. لذلك فإن خلافة أبي بكر باطلة لأنها مغتصبة، ولأن خلافة عليّ بعد النبي قد ثبتت[137] بالنصّ والتعيين[138]، أو بمعنى آخر بواسطة الوصيّة[139].

لذلك اهتم الشيعة العلوية بوضع أحاديث لإثبات خلافة علي بأمر مباشر من النبي.

وأشهر حديث معروف (لم يطعن أهل السنة في صحته بالرغم من أنهم جرّدوه من معناه بتأويل مختلف) هو حديث (خم) الذي جاء من أجل هذا الغرض، وهو أحد أكثر أسس الشيعة صلابة.

في وادي خمّ بين مكة والمدينة على بُعد ثلاثة أميال يوجد غدير محاط بشجر وأَجَم لا يغادره ماء المطر، وتحت إحدى شجراته وقع المشهد المهم عند أتباع عليّ كما جاء في حديث البراء بن عازب الذي يقول:

«كنا مع الرسول فنزلنا بغدير خم، فنودي فينا الصلاة جامعة، وكسح لرسول الله تحت شجرتيـن، فصلى الظهر، وأخذ بيد علي، فقال: ألستم تعلمون أني أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا: بلى. ثم أعاد ذلك، فقالوا: بلى. ثم أخذ بيد

(137) وعلى خلاف من ذلك يرى أهل السنة تقديم إجماع الأمة على النص والتعيين في مسألة الإمامة. الشهرستاني: الملل والنحل ص 85 (انظر الكلام عن الكرّاميّة).

(138) ابن خلدون: المقدمة ص 164.

(139) ابن الفقيه الهمذاني: مختصر تاريخ البلدان ص 36.

عليّ وقال: مَن كنتُ مولاه فعليّ مولاه. اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه»[140]، فلقيه عمر بعد ذلك، فقال له: «هنيئاً يا ابن أبي طالب أصبحت وأمسيت مولى كلّ مؤمن ومؤمنة».

والواضح أن الشيعة قد أضْفوا على هذا الحديث أهمية بالغة وعَدُّوه أقوى دعم لمذهبهم، فكانت تقام تحت رعاية البويهيين احتفالات سنوية إحياء ليوم الغدير[141].

وبالرغم من أن أهل السنة لم ينكروا الحديث إلّا أنهم لم يروا فيه دليلاً على خلافة عليّ بعد وفاة النبي.

وهنالك حديث علوي آخر أقلّ قبولاً عند أهل السنة، وهو حكاية يرويها الشيعة من حياة النبي، ويعرف عادةً بحديث الطير. والقصد من تمجيد الأسرة العلوية لا يرتبط في الظاهر بتفصيل ذي أهمية.

ومن الروايات المختلفة لهذا الحديث نسوق تلك الرواية التي تبين الموقف المتحيز بوضوح أكثر:

«أهدى للنبي ذات مرة طير ـ وقد ورد في روايات مختلفة ذكر لنوعه ـ فأكل منه النبي فاستطعمه فقال: اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي من هذا الطائر. فجاء علي فلم يأذن له أنس بالدخول ـ وقد تكرر ذلك منه مراراً كما في بعض الروايات ـ حتى زعم عليّ أنه يريد أن يكلم النبي في أمر عاجل فدخل، فسأله النبي عما أبطأه فأخبره بما فعل أنس. فسأل النبي أنساً: ما حمله على ذلك؟ فقال أنس: رجوت أن يكون أول الداخلين من الأنصار. فقال النبي: يا أنس.

---

(140) انظر أيضاً حديث خمّ العلوي في تهذيب الأسماء للنووي 347/1، وقد ساق النووي أحاديث أخرى في نفس المعنى عن الترمذي والنسائي. والنسائي كما هو معروف ذو ميول علوية، وبالمثل ضمن الترمذي جامعَه أحاديثَ متحيزة لمصلحة علي مثل حديث الطير.

(141) أنظر المعلومات المفصلة في تاريخ أدب الشيعة Literaturgesch. Der Shi'a ص 61. وقارن بـ: الكامل لابن الأثير 200/7 (حوادث سنة 389). وفيه أن أهل السنة احتفلوا بيوم دخول النبي وأبي بكر إلى الغار في مواجهة احتفالات الشيعة بيوم الغدير. باعتبار أن أبا بكر هو المقصود بالآية 40 من سورة التوبة. [وحول حديث غدير خم، انظر أيضاً، جولدتسيهر: العقيدة والشريعة ص 239، ومادة (غدير خم) في دائرة المعارف الإسلامية].

أَوَ في الأنصار خير من علي؟»[142].

كما يروي الشيعة عدداً آخر من الأحاديث لإثبات أن النبي أوصى لعلي بخلافته.

ولإبطال أثر هذه الأحاديث، قطع فقهاء أهل السنة العقدة المستحكمة (عقدة غورديوس) Gordian Knot بنشر أحاديث تبين أن النبي لم يوص قبل موته[143].

ولو لم تعرف هذه النزعة السياسية لكان من الصعب معرفة سبب وجود تلك الأحاديث المتباينة المخصصة لذكر الحالة التي انفرد فيها النبي عن غيره وهي أنه مات دون أن يترك وراءه وصية[144]، وأكثر من ذلك أنه لم يعين خليفة بعده[145]، ولم يأت في هذه الأحاديث تسمية علي أو غيره وريثاً للنبي.

والحقيقة هي أن النبي لم يترك وصية لا عن مستقبل الأمة الإسلامية ولا عن تركته الخاصة، وهذا يدل على فساد مزاعم الخصوم.

ونجد مع ذلك في إحدى روايات الحديث هذه النية أو القصد واضحاً بشكل أخرق. وقد قيل في حضرة عائشة إن النبي أوصى لعلي، فقالت: متى كان ذلك؟ لقد كان رأسه على صدري، فطلب قدحاً من الماء، فاشتد عليه الوجع، مات قبل أن يقول شيئاً.

والمجموعة الكبيرة من الأحاديث التي يقال فيها إن علياً نفسه قد أنكر الفكرة التي تقول إن النبي قد ذكر كل أمر ذي بال (عدا القرآن) لرجل ما وخصه بذلك ولم يطلع على ذلك أحداً من الناس، يجب أن ينظر إليها من الزاوية نفسها.

وهذا المذهب الذي تكرر مراراً في عديد من الروايات وفي عديد من

---

(142) الدميري: حياة الحيوان 400/2، وقد أخرجه الترمذي (كتاب المناقب، باب مناقب عليّ)، وذكر أنّه (غريب) [راجع أيضاً الجاحظ: الرسالة العثمانية ص 149 -150].

(143) أخرج البغوي في مصابيح السنة طائفة من تلك الأحاديث. المصابيح 192/2، راجع الطبري 1810/1.

(144) مسلم (كتاب الجهاد، باب قوله ﷺ: لا نورث ما تركنا صدقة).

(145) مسلم (كتاب الجهاد، باب الاستخلاف وتركه).

المناسبات[146] المختلفة هو ضرب من الحِجاج ضد مذهب أتباع علي الذي ادّعى أن علياً هو ذلك الرجل الذي اطلعه الرسول على ما حجبه عن غيره من الناس باعتباره وصيَّ النبيّ والمنفّذ لرغباته.

وقوِيَ العزم على تفنيد هذا الرأي برفض عليٍّ نفسِه له، ولذلك فإن هذا الجزء من الحديث ـ شأنه شأن الأمثلة التي سبقت ـ هو موضع نزاع سياسي يتعلق بأهلية الحكم منذ القرون الأولى للإسلام، وهو مرآة لمطامح الأحزاب المختلفة، وكل منها يدعي أن النبي حجته ودليله.

(8)

وبصرف النظر عن الأحاديث المتحيِّزة التي قصد بها أن تكون سنداً لتعاليم حزب ديني أو سياسي لا يفوتنا أن نذكر أن الحديث قد استغل بطريقة أخرى لمصلحة الأغراض الحزبية وذلك من خلال دس الكلمات المتحيزة داخل الأحاديث التي لا تتفق في صورتها الأصلية مع مآرب حزبهم السياسية. فكان الهدف إضافة بضع كلمات حاسمة لخلق حديث معتدل ومختلف بشكل كلي يخدم أهداف الحزب. فيمر الجزء الجديد المختلق تحت راية الجزء المقبول من الحديث دون أي مشكلة.

وقد استعمل العلويون هذا النوع من الإدراج بشكل متكرر أكثر من خصومهم، وهذا على الأقل مبعث تهمة متكررة تصدر غالباً ضد الروافض الذين حرفوا النصوص المقدسة.

وثمة مثالان يوضحان طبيعة هذا الدس (الإدراج)، أحدهما يمثل الدس عند العلويين والآخر عند أهل السنة:

---

(146) البخاري (كتاب المعلم، باب كتابة العلم)، (كتاب الجهاد، باب فكاك الأسير) (كتاب الديّات باب العاقلة)، وأخرجه أيضاً مسلم (كتاب الحج، باب فضل المدينة).

(147) ويطلق الشيعة هذا اللقب أيضاً على أتباع عليّ المخلصين، انظر الأغاني 30/8.
(يعني قول السد الحميري في محمد بن الحنفية:
ألا قل للوصيّ فدتك نفسي أطلت بذلك الجبل المقاما)

من المعلوم تاريخياً أن الأمويين يعتبرون أنفسهم ورثـة الخليفة عثمـان. وأن ما وقع من تنكيل بخصومهم والحقد على علي والعلويين تم باسم الأخذ بدم عثمان القتيل[148]، فكان عثمـان رمزاً وشعـاراً لطمـوحات الأمـويين[149] في مواجهـة علي الذي ساعدهم بدوره في مسعاهم.

فكلمة عثماني (وتجمع على عثمانية) هي الاسم الحزبي للاتباع المتعصبين للأسرة الأمـوية الحـاكمة[150]. وقـد تعرض هـذا الاسم لكثير من التحـويرات، ثم انتهى بالمعنى السلالي[151]، وليكون نعتاً يـطلق على الجماعـة التي لم تخرج إلى القتال مع علي من أجل الخلافة والذين أنكروا مقتل عثمان. وهذا حسـان بن ثابت الأنصاري كان ينعت بأنه «عثماني»[151].

وبمـوت علي صار لهـذا الاسم (عثمـان) أو (علي) أهميـة حقيقيـة، فـأطلق الاسم على الجماعة التي رفضت ادعـاءات علي كما أطلقت على أولئـك الذين لم يكونوا مستعـدين لقبول سقـوط علي وأسرتـه وظهور نجم معـاوية، وهـو أمر قـد تم

---

(148) أبو حنيفة الدينوري: الأخبار الطوال ص 144، 163، 170 بتحقيق عبد المنعم عامر، سلسلة تراثنا.

(149) كريمر: Herrschenden Ideen ص 355.

(150) ومما يشقّ تفسيره أن صُحَار بن العباس (وعند ابن دريد في (الاشتقاق) ص 333 طبعة هارون صُحَار بن عياش) وصف بأنه خارجيّ وعثماني في الوقت نفسه. الفهرست 102 تحقيق رضا تجدد. وروى في موضع آخر أنه كان تابعاً للأمويين مخالفاً لقومه وكانوا من شيعة علي. انظر ابن دريد: المصدر السابق. وابن قتيبة: المعارف ص 339، دار المعارف، الطبعة الرابعة، تحقيق ثروت عكاشة [قارن: لامانس Études ص 121 = MFOB 13/2].
(ليس الأمر مما يصعب فهمه. فكون صحار عثمانياً فهو أموي، وهو بذلك خارجيّ بمعنى أنه خرج عَلَى عليّ وإن كان أهله من شيعته، وليس بمعنى أنه خرج على عليّ لينتمي إلى فرقة الخوارج المعروفة).

(151) كانت اللفظة تطلق في الأصل من ناحية سلالية محضة على من ينحدر من نسل عثمان انظر الأغاني 92/7، 165/14-169. راجع العيون والحدائق ص 237.
[ثمة أمثلة كثيرة على ذلك عند لامانس Études ص 119 = MFOB 11/2، Études ص 112 = MFOB 14/2. كما توجد بعض المعلومات عن حزب العثمانية].

(152) المسعودي: مروج الذهب 554/1 (باب ذكر خلافة عثمان ـ ما قيل فيه من الرثاء).

بالفعل Fait Accompli والذين أسلموا أمرهم للواقع هم أهـل السنة[153]. وقـد جعل معاوية مرتبة عثمان فوق مرتبة علي وحسب أنـه قد أتى بمـطالب أو ادعاءات أعـظم شأناً من مطالب آل البيت من ناحية شرعية.

والصفة الرئيسة للعثماني[154] في ذلك الجيل هي شتم علي وصرف الناس عن الحسين[155]، وهذا يعني أن العثمانية تفضل بني أمية على بني هاشم وتقـدم الشام على المدينة[156].

وجميع ولاة خلفاء بني أمية الأوائل، الذين لم يكتفوا بالبيعة للخليفة الحاكم وحده وطلبوا الاعتراف المباشر بالمطالب العثمانيـة وحكموا بـالموت على كـل من بايع على سنّة عمر مع ما في هذا من اعتراف ضمني بخلافة غيـر العلويين، هم من العثمانية[157].

كما أصروا على الاعتراف بعثمان الشهيد اعترافاً غير مشـروط وحاولـوا رفعه إلى مكانة دينية سامية، «فمثل عثمان عند الله مثل عيسى بن مريم»[158].

وهذه البيعة السياسية كانت تسمى أيضاً دين عثمان أو رأي العثمانيـة[159] كما

---

(153) وينطبق ذلك خصوصاً على كلّ أولئك الذين لم يهتموا كثيراً بادعاءات الأسر الحاكمة باستثناء مَن اعترف بكل الوقائع الموجودة في الماضي والمستقبل على أساس الإجماع. ويصف الأصمعي بعض الأمصار الإسلامية بقوله: البصرة عثمانية، والكوفة علوية والشام أمويّة، والحجاز سنية. العقد لابن عبد ربه 356/3.

(154) الأصفهاني: الأغاني 27/15، اليعقوبي: التاريخ 218/2. قارن بـ: البخاري (كتاب الجهاد، باب إذا اضطر الرجل إلى النظر في شعور أهل الذمة) وفيه: «عن أبي عبد الرحمن وكان عثمانياً فقال لابن عطية وكان علوياً».

(جاء في الأغاني في الموضع المذكور من أخبار كعب بن مالك: وكان كعب بن مالك عثمانياً وهو أحد من قعد عن علي بن أبي طالب فلم يشهد حروبه).

(155) البلاذري: فتوح البلدان ص 308.

(156) الأغاني 30/15.

(157) الطبري: التاريخ 419/2 -420.

(158) ابن عبد ربه: العقد الفريد 23/3.

(159) الأغاني 122/11، 28/13، الطبري 340/2. وربما هم يشبهون «النواصب»، انظر في ذلك مجلة الجمعية الشرقية الألمانية ZOMG، مجلد 36 ص 281، انظر قول أبي العلاء المعري «نصّاب» في: Rosen- Girgas, Cherstom arab ص 552 سطر 4.

تسمى البيعة عند الحزب المضاد بدين علي[160] «أي أنه من كان مبايعاً لعثمان وأراد أن يعلن ذلك قال: أنا على دين عثمان، وكذلك من كان مبايعاً لعلي يقول: أنا على دين علي».

وقد تجاوز الأمر ذلك فأطلق اسم (العثماني) على كل تابع موال لبني أمية بشكل أعمى[161].

وبالمثل استمرت الخلافات النظرية التي لم تكن لها صلة بالواقع في الإسلام حتى الوقت الحاضر لتكوين شعارات الأحزاب، والاعتراف بالعثمانية التي ظلت سائدة في العصر العباسي، حيث لا يزال المدافعون النظريون عن المزاعم الأموية يسمون «العثمانية» آنذاك[162].

ويروي أبو الفرج الأصفهاني أن هنالك مسجداً بالكوفة كان في أيامه مجلساً للعثمانية[163].

ويعد الجاحظ أحد أتباع تلك الفرقة[164]، وقد ألف في ذكرها كتاباً[165] بالرغم من أن الجاحظ نفسه استنكف أن يعد واحداً منها[166].

وبقي التعبير بالمروانية[167] أكثر استعمالاً للتعريف بالحزب الأموي في العصر

---

(160) الطبري: تاريخ الرسل والملوك 342/2 -350.
(وفي ذلك يقول نافع بن هلال: أنا عَلَى دينِ عليّ).

(161) البلاذري: أنساب الأشراف ص 26.

(162) ابن قتيبة: المعارف 252 طبعة وستنفلد، أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 406/1.

(163) الأغاني 85/10: «وأهل تلك المحلّة إلى اليوم كذلك».

(164) المسعودي: مروج الذهب 188/2، 471/2 (ذكر خلافة المهتدي بالله).

(165) وكتاب الجاحظ هو (العثمانية ومسائل العثمانية)، وهنالك ردّ عليه ذكر في فهرست مؤلفات الشيعة للطوسي ص 331 رقم 720. [طبع الأستاذ عبد السلام هارون كتاب العثمانية للجاحظ بالقاهرة سنة 1955، وقد أورد ابن أبي الحديد في كتابه شرح نهج البلاغة 253/3 مقتطفات من رد الاسكافي على كتاب العثمانية].

(166) انظر مخطوطة Kaiser. Hof bibliotihek in Vienna. N.F. no. 151, Fol. 3a [كتاب الحيوان 11/1].

(167) وتطلق هذه التسمية في العصر الأموي أيضاً على المعارضين للزبيرية، انظر الأغاني 102/3 وهنالك=

العباسي[168].

ولنقل لإتمام الفائدة أن المتعصبين الأمويين كانوا ينعتون خصـومهم العلويين غالباً بـ (الترابية)[169] نسبة لأبي تراب وهي كنية لعلي[170]، وهم يريدون بهذا الحط من قدرهم[171]، ولم يتقبل العلويون ذلك منهم[172]، بالرغم من أن علياً نفسه كـان يحب هذه الكنية التي كناه بها النبي[173].

وجمعت الأوسـاط الموالية لعثمان ومنهـا أولئك السنيـون الذين لم يـرضـوا بمعاداة حكم عثمان باعتباره شـرعياً أحـاديث يصف فيها النبي عثمـان بأنـه شهيد، وتجعله في مرتبة مساوية للخلفاء الآخرين، وأن تـولية الخـلافة أمـر قضاه الله، وأن أعـداءه ملعـونـون. وقـد أبى النبي أن يصلي ذات مـرة صـلاة الجنـازة على أحـد المسلمين (صلاة الجنازة، الجـزء الأول ص 229)، ولما سئـل عن ذلك قـال: «إنه

= قصة ذات مغزى تتعلق بهذه التسمية (المروانية) في كتاب الأغاني 120/4.

(168) فلايشر، فهرست المخطوطات ص 525. ملاحظة **. قارن، المقريزي: الخطط 236/1. وقد ألّف الجاحظ رسالة في إمامة المروانية، المسعودي: مروج الذهب 188/2. [لا تزال هنالك فرقة مؤيّدة للأمويين حتى يومنا هذا في وسط آسيا تعرف بالمروانية. انظر بارتولد في مجلة الأكاديمية الامبراطورية للعلوم في سانت بطرسبورج، 1915، ص 643 -648 وقد ترجمت في مجلة (الدراسات الإسلامية) REI، 395/7 سنة 1933].

(169) الطبري: تاريخ الرسل 136/2، «الترابي يلعن عثمان»، المصدر السابق 147/2 وفي الرواية التي ساقها الدميري في حياة الحيوان 548/1 (مادة صَدَى) والتي أهان فيها الحجّاج الطاغية أنس بن مالك إهانة بالغة، ولم يؤيد فيها عبد الملك بن مروان: «جوّال في الفتن مع أبي تراب مرة ومع ابن الزبير أخرى، الخ». وبالمثل يسمى الشيعي في بلاد الهند (الحيدري) نسبة إلى (حيدرة) وهو لقب آخر لعليّ.

(170) ابن هشام: السيرة النبوية 249/2 -250 بتحقيق السقا والأبياري وشلبي ط/ 3، 1971، المسعودي: مروج الذهب 111/2، 125/2، ابن عبد ربه: العقد الفريد 41/3، وحول الأصل المحتمل لهذه التسمية انظر دي خويه في مجلة جمعية المستشرقين الألمانية ZDMG، مجلد 38 ص 388.

(171) العيون والحدائق ص 89 -92 طبعة دي خويّه. المسعودي: مروج الذهب 4/2.

(172) الطبري: تاريخ الرسل والملوك 129/2 طبعة دي خويه.

(173) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 344/1 الطبعة المنيرية. (ترجمة علي بن أبي طالب) وقد نقابل من حين إلى آخر اسم (الترابية) باعتباره اسماً محبباً عند العلويين، انظر المسعودي: مروج الذهب 73/2 (ذكر أيام عبد الملك).

كان سغض عثمان فأبغضه الله»[174].

ووجدت الدوائر المعادية لعثمان التي عملت على تكديس أكبر قدر ممكن من المطاعن للنيل من ذكرى الخليفة الثالث ظرفاً تاريخياً مواتياً لهذا العمل. ويقال إن هذا الخليفة قد فر من ساحة المعركة في غزوة أحد، وقد استغلت هذه الحادثة للتقليل من شأنه في أعين العرب الحقيقيين، وكانت صفة (الفرار) من صفات الذم عند العرب.

وقد أحسن العلويون استغلال هذه الرواية حتى إن شاعرهم السيد الحميري لم ينسها عند ذكره لسبب وفائه للدعوة العلوية حيث قال:

فما لي ذنب سوا أنني ذكرت الذي فر عن خيبر
ذكرت امرءاً فر عن مرحب فرار الحمار من القسور[175]

وهذه السخرية لا يمكن أن توجه إلا لعثمان فقط. والظاهر أن فرار عثمان لم يكن مجرد اتهام من أعدائه، فقد سخر الشاعر مالك بن الريب من ابن عثمان الذي بعثه مروان خليفة على خراسان، وعيره بفرار أبيه[176].

وكان من المستحيل أن يقع مثل هذا منذ فترة مبكرة جداً لو لم تكن التهمة صحيحة.

وأكبر برهان على صحتها هو أن أتباع عثمان شعروا بضرورة نفي هذا الصنع المخزي بطريقتهم الخاصة، وذلك بتهوينه والتخفيف من وقعه.

وهذه المحاولة واضحة في الحديث التالي[177] وهو يتعلق بأسباب نزول الآية

---

(174) الترمذي: الجامع الصحيح (كتاب المناقب، مناقب عثمان)، وهنالك طائفة أخرى من أحاديث فضائل أو مناقب عثمان [انظر، فنسنك: مفتاح كنوز السنة (عثمان بن عفان)].

(175) الأصفهاني: الأغاني 13/7.

(176) الطبري: تاريخ الرسل 179/2.

(177) ذكر اليعقوبي في تاريخه 169/2 دار بيروت للنشر 1980 نفس الاتهامات الموجّهة إلى عثمان، كما أورد نفس الاعتذارات عنها التي ذكرت في الحديث التالي.

رقم 149 من سورة آل عمران «جاء رجل[178] حج البيت، فرأى قوماً جلوساً، فقال: من هؤلاء القعود؟ قالوا: هؤلاء قريش. قال: من الشيخ؟ قالوا: ابن عمر، فأتاه فقال: إني سائلك عن شيء أتحدثني قال: أنشدك بحرمة هذا البيت أتعلم أن عثمان بن عفان فر يوم أحد؟ قال: نعم قال: فتعلمه تغيب عن بدر فلم يشهدها؟ قال: نعم. قال: فتعلم أنه تخلف عن بيعة الرضوان فلم يشهدها؟ قال: نعم. قال: فكبر. قال ابن عمر: تعال لأخبرك ولأبين لك عما سألتني عنه. أما فراره يوم أُحد، فأشهد أن اللّهَ عفا عنه. وأما تغيبه عن بدر فإنه كان تحته بنت رسول الله وكانت مريضة، فقال له النبي: إن لك أجرَ رجل ممن شهد بدراً وسهمه. وأما تغيبه عن بيعة الرضوان فإنه لو كان أحد أعز ببطن مكة من عثمان بن عفان لبعثه مكانه، فبعث عثمان، وكانت بيعة الرضوان بعدما ذهب عثمان إلى مكة. فقال النبي بيده اليمنى: هذه يد عثمان فضرب بها على يده. فقال: هذه لعثمان اذهب بهذا الآن معك»[179].

وإذا لم يجد أصحاب عثمان ما يكفر جبنه إلا رحمة الله وعفوه، فلا تعجب لأعدائه إذا استغلوا هذه الواقعة وأطلقوا عليه اسم (نعثل)[180] وهو ذو اللحية الطويلة، والضعيف، والشيخ، وهي ألقاب تشير إلى حمقه وخرفه[181]، ولذلك سمي أصحابه بـ (النعثليين)[182].

---

(178) وفي الترمذي (مناقب عثمان، باب رقم 79) أنه رجل (من أهل مصر).

(179) البخاري (كتاب المغازي، باب قوله تعالى: إن الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان).

(180) انظر: لاندبرج، Proyerbes et dictons و256/1، وقول (بقيّ بن قائد): «طول اللحية للحمق كالزّبل للبستان»، انظر العيون والحدائق ص350، الليالي العربية أو ألف ليلة وليلة (872) طبعة بولاق 1279 هـ، 154/4. وفيها أمثال وهجاء في حماقة من طالت لحيته. قارن بالجزء الأول من كتابنا هذا ص 128. وهنالك أقوال في ذم أقوام طالت لحاهم في كتاب: (هزّ القحوف في شرح قصيدة أبي شادوف) لأبي يوسف الشربيني ص125، الاسكندرية 1289 هـ. وفي العقد الفريد 140/2 أن من علامات الحمق شيب اللحية المبكّر.

(181) [انظر: جولدتسيهر: الألقاب القبيحة للخلفاء الأوائل لدى الشيعة، مجلة WZKM (مجلة ڤيينا للدراسات الشرقية) المجلد 15 سنة 1901 ص321، ولامانس: دراسات ص 119 = MFOB، 2/2] الأغاني 23/7، 42/13، ولطائف المعارف ص 25، والمعارف لابن قتيبة ص 132 طبعة ڤستنفلد.

(182) أراد الشاعر العلوي السيد الحميري أن يوقع بالقاضي سوار عند الخليفة المنصور على أنه عدو=

ولم يمانعوا أيضاً في تغيير نص الحديث بالدس فيه ليزيد تهكمهم، وقد جعل النبي علياً حاملاً للواء المسلمين، وقد صرح بذلك في قوله:

«لأعطين هذه الراية غداً رجلاً يفتح الله على يديه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله»(183) وهذا الحديث مقبول عموماً عند البخاري.

وقد زيد في بعض رواياته عبارة: ليس بفرّار(184).

ودفاع ابن إسحاق عن هذه الزيادة ليس أمراً عارضاً لأنه متهم عند أهل السنة بالتشيع(185).

وهذه الزيادة لا يراد بها إلا عثمان وذلك لإظهار الفرق بين عثمان الجبان وعلي الظافر.

إذن هنالك أسباب مقبولة في عدم إضافة هذه الزيادة إلى روايات أهل السنة لهذا الحديث، وهي الأسباب نفسها التي من أجلها اختلف المؤرخون الأوائل لصدر الإسلام في رواية الواقعة عينها(186).

وها هو ذا مثال آخر على ميول الاتجاه المناوىء للعلويين من خلال الدس والإدراج في النص: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين

= سابق للعباسيين ويصفه تارة بأنه من حزب عثمان وأخرى بأنه من شيعة علّي فقال: «نعثليّ جَمَليّ لكم غير مواتٍ». (الأغاني 17/7) بمعنى أنه «طويل اللحية ومن أصحاب وقعة الجمل (إذ يسمي العلويون أنفسهم بأنهم جمليون إشارة إلى معركة الجمل. الطبري 342/2 350) فلا يطيعكم» وقد أخطأ دي مينار في ترجمته لهذا الكلام في مقالته المنشورة (بالمجلة الأسيوية (JA) سنة 1874، 209/2) حيث ترجمها بـ:

«Une hyène, un chacal, qui ne vous rapportera rien de bien».

ولمعرفة المقصود بكلمة (مُوَاتٍ) انظر معلقة زهير البيت رقم 34. والموشح للمرزباني ص 149 والنجوم الزاهرة 268/2.

(يريد قول السيِّد:

إن سوار بن عبد الله مِن شرِّ القضاةِ   نعثليٌّ جمليٌّ لكم غير مُواتِ)

(183) البخاري (كتاب المغازي، باب غزوة خيبر)، النووي: تهذيب الأسماء 346/1 المنيرية.

(184) القسطلاني 366/6. (والزيادة لابن إسحاق نفسه).

(185) مقدمة فستنفلد لطبعة ابن هشام 2/8-20.

(186) وليام موير: حياة محمد الجزء الأول، المقدمة ص 52 (cli)، هامش.

يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن» وهذا ترجمة حرفية للقول المأثور: «من زنى وسرق وشرب فليس بمؤمن».

وقد أضيف لهذا الحديث في إحدى رواياته هذه الزيادة: «ولا يغل أحدكم حين يغلو وهو مؤمن، وإياكم، إياكم»[187]. ويراد بالغلو هنا المبالغة في محبة وتقديس علي وآله ـ حيث ذهب بعض المغالين إلى درجة التأليه في محبته.

والواضح أن هذه الزيادة وضعت من أجل أهداف جدلية متحيزة، وليثبتوا للشيعة أن المغالاة في تعظيم علي وآله كفر. وكانوا يرون أن استمرارية الخبر الثابت مرهونة بعدم وضوحه. وهذا يعطيه فرصة أكبر للانتشار والتقدير.

(9)

إن مجموعة الأحاديث التي يصور فيها الأتقياء ظروف الدولة ـ إن جاز التعبير ـ لصيقة جداً بظروف الزمن السياسية والاجتماعية، وناتجة عنها (حيث يبثون على لسان النبي آراءهم فيما ينكرونه من أعمال ليستثمروا تلك الظروف بظهور أحداث قدر الله لها أن تقع).

وكان القصد من قبول شخصية الحكام غير المؤمنين باعتباره أمراً قضاه الله تيسير خضوع الاتقياء لسلطانهم. ومما يجدر بالاهتمام أن نلاحظ أن أولئك الذين أنكروا القدر المطلق كانوا أقل استعداداً لقبول عذر هؤلاء الحكام من زملائهم الأكثر جبرية[188] وتكمل هذه المجموعة سلسلة الأقوال التي درسناها في السياق في القسمين الأولين من هذا الفصل.

وتظهر علامة الوعي بفساد الحياة الإسلامية في صورة حديث عند الدوائر

---

(187) مسلم (كتاب الإيمان، باب نقصان الإيمان بالمعاصي).

(انظر تعليقنا رقم 1 فقرة 8) قارن بقول الكميت في خزانة الأدب 208/2: أكفرتني.

(يريد قول الكميت:

فطائفة قد أكفرتني بحبّهم   وطائفة قالوا مسيء ومذنب

من قصيدته المشهورة: طربت وما شوقاً).

(188) ابن قتيبة: المعارف ص 441 طبعة ثروت عكاشة.

(ترجمة الحسن البصري).

نفسها التي تدعو في صمت إلى التخلي عن واجب الولاء لحكومة مكروهة (دون اتباعها بلا قيد أو شرط) مدعين أن النبي نفسه قد تنبأ بوقوع هذه التطورات في الإسلام:

«أول دينكم نبوة ورحمة، ثم ملك ورحمة، ثم ملك أعفر (مثل التراب)، ثم ملك وجبروت[189] يستحل فيها الخمر والحرير»[190]، «خير أمتي قرني، ثم الذين يلونهم»[191]، ثم يأتي بعدهم قوم يشهدون ولا يستشهدون[192]، وينذرون ولا يوفون، ويخونون ولا يؤتمنون، ويظهر فيهم السِمَن»[193]. «كيف أنتم إذا كان زمان يكون الأمير فيه كالأسد، والحاكم فيه كالذئب الأمعط، والتاجر كالكلب الهرار، والمؤمن بينهم كالشاة الولهى بين الغنمين ليس لها مأوى. فكيف حال شاة بين أسد وذئب وكلب»[194].

إن تصوير الأحوال الزمنية في شكل حديث لا يندرج كلياً تحت فصل من فصول الأحاديث السياسية، ومن الأفضل أن نسميها أحاديث نبوية حتى نعثر لها على تسمية خاصة بها، وقد ازدهر هذا النوع من الأحاديث بوفرة داخل الأحاديث النبوية.

ولم تتنبأ الأحاديث النبوية بأحوال الدولة فقط، بل تنبأت أيضاً بالأمور الصغيرة التي ليست بذات أهمية تذكر، ومن ذلك ما رُوي عن النبي أنه قد أخبر بأن أحد أزواجه ستنبحها ذات يوم كلاب الحوأب ليكون ذلك نذير شؤم على عائشة لخروجها ضد علي. ويقال إن عائشة تذكرت عندما بلغت الحوأب وهي في طريقها

---

(189) ملك وجبروت. ويرتبط حق الملك بظرف مؤلفي هذا الحديث.

(190) الدارمي: السنن (كتاب الأشربة، باب ما قيل في المسكر).

(191) تتكرر هذه العبارة في بعض الروايات.

(192) يمنع سماع شهادة المرء في الشريعة الإسلامية إذا لم تطلب منه من قبل القاضي وهذا معنى يشهدون ولا يستشهدون. انظر: الخصّاف: أدب القاضي (مخطوط) ورقة رقم 20 ب، 29 أ.

(193) أبو داود (كتاب السنة، باب فضل أصحاب النبي)، الترمذي (كتاب الفتن، باب ما جاء في القرن الثالث).

(194) الدميري: حياة الحيوان 230/2 (مادة كلب). عن ميزان الاعتدال للذهبي.
(انظر ميزان الاعتدال 98/1 ترجمة أحمد بن زرارة وسنده مظلم).

إلى البصـرة، قـول النبي: «من منكن التي ستنبحها كـلاب الحـوأب». ولم تهمـل مصادر الشيعة ذكر هذه الحادثة في معركة الجمل[195].

ولم يقيـد المحدثـون أنفسهم عندمـا جعلوا النبي يتحدث عن التـطور العـام للامبراطورية الإسـلامية، حيث يتنبأ محمد بـاتساع حكم المسلمين في المستقبـل وبحملتهم على بلاد الروم، فيقول:

«ليستخلفنكم الله فيها حتى تظل العصابة منهم، البيض قمصهم، المحلوقـة أقفاؤهم، قياماً على الرجـل الأسود مـا أمرهم بـه فعلوه. وإن بها اليـوم رجالاً لأنتم اليوم أحقر في أعينهم من القردان في أعجاز الإبل»[196].

وعنـد حفر الخنـدق[197] بشر النبي بفتـح اليمن والمغرب وكـل المشـرق في ثلاث ضربات من المعول، ويقول أبو هـريرة وقـد أدرك جزءاً عـظيماً من فتـوحات الصحابة: «افتتحوا ما بدا لكم، فوالذي نفس أبي هريرة بيده، ما افتتحتم من مدينة ولا تفتتحونها إلى يوم القيامة إلا وقد أعطى الله محمداً مفاتيحها قبل ذلك»[198].

فهـذه الأقوال النبـوية ليست مـوجودة فقط في الأحـاديث المـردودة، ولكنهـا مـوجودة أيضـاً في جوامـع الحـديث المعتبـرة حيث يـوجـد عـدد كبيـر من النبؤات المتعلقة بمستقبل الأمبراطورية الإسلاميـة[199]. فالحـرب ضد امبـراطوريـة الروم،

---

(195) اليعقوبي: التاريخ 181/2، ابن طباطبا: الفخري 86، ياقوت: معجم البلدان 314/2 (حوأب).

(196) ياقوت: معجم البلدان 314/3 (مادة الشأم).

(197) هنالك رواية أخرى عند الواقدي (طبعة ڤهاوزن) ص 194.

(198) ابن هشام: السيرة النبوية 230/3.

(199) قد رأينا في الجزء الأول من كتابنا هذا ص 270 أن الترك قد ذكروا في الأحاديث.

انظر أبو داود: السنن (كتاب الفتن، باب في ذكر البصرة) حيث عرف الترك ببني قنـطوراء وفضلاً عن ذلك فإن التحذير من الترك والحبشة قد جمع في خبـر واحد كمـا في المصدر السـابق. وقد جـاء في سنن النسائي (كتاب الجهاد، باب غزوة الترك والحبشة):

«دعوا الحبشة ما وادعوكم، واتركوا الترك ما تركوكم» انظر ياقوت: معجم البلدان 25/2 وقد ورد ذكـر الترك وكابل في قصيدة تنسب لأبي طالب في سيرة ابن هشام ص 294/1 طبعة الأبياري والسقّا.

[تـرك وكـابـل اسمـان لجبلين كمـا في شـرح السيـرة لأبي ذر وليسـا البلدين المعـروفين كمـا تـوهم جولدتسيهر].

والحركات التي أدت إلى انتقال حكم الدولة إلى الأسرة العباسية جميعها مذكورة بوضوح وجلاء.

وإذ نجد سنن أبي داود تسترسل كثيراً في أبواب الفتن والملاحم والمهدي[200] نرى سنن الترمذي أكثر اعتدالاً[201].

ثم إن أحوال الدولة، والثورات، والحركات داخل الامبراطورية حتى القرن الثالث الهجري مذكورة في شكل رؤى نبوية، وما فيها من غموض في التأويل شغل الشراح المسلمين إلى حد بعيد.

وقد تكون النبوءات أحياناً واضحة وجلية في هذه الأحاديث فلا يصعب على المرء أن يعرف معناها، ويكفي قليل من الفطنة لمعرفة أن قيام الدولة العباسية هي المقصودة بقول النبي: «يخرج من خراسان رايات سود فلا يردها شيء حتى تنصب بإيلياء»[202] والأكثر ملائمة لنقل هذه النبوات هو الصحابي حذيفة بن اليمان النصير المتحمس للدعوة العلوية[203] والذي قيل عنه في الصحاح إنَّ النبي قد أودعه أسرار المستقبل[204]، وكان حذيفة يلمح لها بحذر شديد أو يصمت عنها كلية ولا يصرح بها. يقول حذيفة: «ما ترك رسول الله من قائد فتنة إلى أن تنقضي الدنيا يبلغ من معه ثلاثمائة فصاعداً إلا قد سماه باسمه واسم أبيه واسم قبيلته» وقد نفذت هذه النبوءات بواسطة النزعات التي تقول بخروج المهدي في آخر الدنيا[205]، ثم إن علياً نفسه اختير أيضاً ليحمل هذه النبوءات[206]، حيث حدث عن النبي أن «رجلاً يخرج

---

(200) أبو داود: السنن (كتاب الفتن).

(201) الترمذي (أبواب الفتن)
(انظر تعليقنا على هذا الموضع).

(202) الترمذي (أبواب الفتن، باب رقم 79).

(203) المسعودي: مروج الذهب 584/1.
(فصل جوامع ما كان بين أهل العراق والشام بصفين).

(204) النووي: تهذيب الأسماء 154/1. قارن بما جاء في سنن الترمذي (أبواب الفتن رقم 61) والقاضي عياض: الشفاء 282/1.

(205) أبو داود: السنن (كتاب الفتن، باب ذكر الفتن ودلائلها).

(206) قارن بـ: اليعقوبي: التاريخ 193/2 دار بيروت للطباعة والنشر 1980.

من وراء النهـر يقال لـه الحارث بن حـراث على مقدمتـه رجل يقـال له منصـور هو المهـدي المنتظر»[207]، ومن هـذا النحو «أن رجـلاً من الموالي ويـدعى جـاهجـاه يملك في آخر الدنيا»[208].

ويحتوي قسم خاص من الأحاديث النبوية على عدد كبيـر من الأحاديث التي ازدهرت بحرية وعفوية بسبب تعصب السكان للمناطق والبلدان والمدن المختلفة. وهي تعبير عن تعصب الدوائر الخاصة لبلدانها في إسلام انتشر عبر قارتين.

وكانت الظروف مهيـأة تحت حكم الأمويين بشكـل خاص ـ كمـا رأينا سـابقاً لتقديم الشام وتفضيله والتنويه به في الأحاديث.

وحديث: «الشام صفوة الله من بلاده، وإليه يجتبى صفوته من عباده. يا أهل اليُمْنِ عليكم بالشام، فـإن صفوة الله من الأرض الشـام»[209] هو واحـد من أحاديث الشام المحلية العديدة التي اخترعها أهل الشام لتعزيز شهرة وطنهم الجديـد، وكان القصد منها أن تكون نفوذاً مضاداً للاعتداد بالمدن العربية المقدسـة، ولبيان الحيـاة الإسلامية في تلك الاصقاع الأخرى البعيدة عن الحجاز التي اختـارها الله وفضلهـا وأنهـا قـائمـة على أرض مقـدسـة، وأن المسلمين في ظـل الشـام ليسـوا أسـوأ من إخوانهم في ظل عرفة أو أبي قبيس.

وهنالك بضعة مراكز إسلامية لم تزدهـر فيها الأحـاديث المحلية[210]، ويكفي المـرء أن يلقي نظرة على كتب الأدب الجغـرافي التي عرف مؤلفـوها بـاهتمامـاتهم الفقهية (مثل: ابن الفقيه، والمقدسي، وياقوت) لكي يجد أمثلة لا حصر لها.

وهذا النوع من الحديث المحلي ازدهر بشكـل خاص في المـدن التي كانت أيضاً مراكز للنشاط الفقهي، ولا يـدعو إلى الـدهشة أن أتقيـاء البصرة في حسـدهم للمدارس المتنافسة عظموا مدينتهم بأقوال متطرفة نسبوها إلى النبي.

---

(207) أبو داود (كتاب المهدي، حديث رقم 4290) ابن خلدون: المقدمة ص 262.

(208) الترمذي (أبواب الفتن، باب ما جاء في الخلافة).

(209) ياقوت: معجم البلدان 313/3 (الشام).

(210) هنالك أمثلة على ذلك في النجوم الزاهرة لأبي المحاسن ص 27 (ذكر ما ورد في فضل مصر).

وقد جاء في حديث نبوي ذكره علي في خطبته في أهل البصرة عند رجوعه إليها بعد وقعة الجمل: «تفتح أرض يقال لها البصرة، أقوم أرض الله قبلة، قارؤها أقرأ الناس، وعابدها أعبد الناس، وعالمها أعلم الناس، ومتصدقها أعظم الناس صدقة، منها إلى قرية يقال لها الأبلة»(211).

وبنبذ الأحاديث الفاسدة تاريخياً التي يشير فيها النبي إلى المدينة التي لم تؤسس إلا في عهد عمر، لم يستطع ابن الجوزي الناقد المحدث أن يمنع من التصديق بها(212).

وبالمثل رسخ ذكر منارة الجامع الأموي بدمشق الإيمان بعطايا محمد النبوية دون إثارة الريبة في جرأة المحدثين(213).

وأينما وجد الفقهاء المسلمون مراكزهم التعليمية انتجوا في الوقت نفسه صحفاً حديثية بسبب تفوقهم ووظيفتهم الدينية.

وهذه المحاولة تجري في خط متواز مع تلك المحاولات التي تشير إلى الصلات بين السكان الأصليين الموغلين في الجاهلية وأجداد مؤسسي الإسلام الأوائل..

وقد رأينا بالفعل كيف قاموا بهذه المحاولات داخل الإسلام في إفريقيا(214).

وسوف نقتبس هنا بعض الأمثلة من حيث بدأت الدوائر نفسها في العمل على وضع الشواهد الحديثية للمكانة الدينية لمناطق معينة.

يحدثنا أحد معظمي مدينة فاس في سنة 726 هـ أنه وجد في كتاب لدراس بن إسماعيل (ت 362 بفاس) الرواية التالية:

---

(211) ياقوت: معجم البلدان 436/1. قارن بآخر مقامة عند الحريري ص 427.
(في مقامات الحريري الطبعة الثالثة 1950 بمطبعة البابي الحلبي (المقامة البصرية): وأقومها قبلة).
(212) الباجمعوي: شرح سنن أبي داود ص 184.
(213) المصدر السابق ص 186.
(214) انظر الجزء الأول من هذا الكتاب ص 134، وأمثلة أخرى في مجلة ZVS (Zeitsch. Für Vol-kerpsych. und sprach.) مجلد 18 ص 81.

«حدثني مُضَر بالاسكندرية عن محمد بن إبراهيم المواز عن عبد الرحمن بن قاسم عن مالك بن أنس عن ابن شهاب الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة قال:

ستكون يوماً بالمغرب مدينة يقال لها فاس هي أصح بلاد الله قبلة (كما يزعم أهل البصرة في بلاد المشرق)، أهلها أكثر المغاربة صلاة، يعملون بالسنة ويتبعون عقيدة السلف وهم على الصراط المستقيم لا يزلون، لا يؤذهم عدو، والله يمنع عنهم ما يكرهون»[215] وتعتز مدينة (سبته) بحديث مماثل وفيه أن أبا عبد الله بن محمد بن علي حدثهم عام 400 عن وهب بن مسرة عن ابن وضاح عن سحنون عن ابن القاسم عن مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي قال: «إن بأقصى المغرب مدينة تسمى سبته، أسسها رجل صالح اسمه سبت من ولد سام بن نوح، واشتق لها اسماً من اسمه، ودعا لها بالبركة والنصر فما رامها أحد بسوء إلا رد الله بأسه عليه»، ويضيف أحد الفقهاء السذج إلى سلسلة الإسناد تلك قوله: «هذا الحديث تشهد بصحته التجربة»[216].

وليس ثمة بلاد تستصغر نفسها أو تقلل من أهميتها حتى تحصر نفسها في رؤية نبوية ويكفي للحصول على فكرة عن السهولة التي ظهر بها الحديث الإقليمي أن تلقي نظرة على مجموعة من الأقوال الصحيحة التي استشهد بها رينيه باسيه (نصاً وترجمةً) في كتابه عن لغة بربر المناصرة بقربة شرشال بالجزائر[217].

وتفتخر قرية قمونية التي أطلق عليها سترابو اسم Auuwvos «Akpa» وتقع جنوب القيروان بحديث نبوي جاء فيه أنها أحد أبواب الجنة.

وإذا أعرضت البلاد الأخرى عن جهاد الكفار في آخر الدنيا فإن الجهاد لن يتوقف فيها حيث يقول النبي: «كأني أسمع صوت الحشود وهي تزحف نحو قمونية من الفجر حتى الغسق»[218].

---

(215) Annales regum Mauritaniae, ed. Torenberg, I, P.18.

(216) ابن عذارى: البيان المغرب 203/1 الدار العربية للكتاب، الطبعة الثالثة، 1983.

(217) Notes de lexicographie berbere, IA, 1884, II, PP. 524- 26.

(218) De Goeje, Al- Ja'kubbi Descriptio al- Magrebî, P. 76.

تعليقات على الفصل الثالث
من كتاب
دراسات محمدية
لاجنتس جولدتسيهر

(1)

لقد سلك جولدتسيهر في هـذا الفصل منهجـاً مضطربـاً كعادتـه في الفصول الأخرى، وبذلك أضاع حقيقة المسائل التي طرحهـا في خضم أغاليـطه وأوهامـه، وحسبنا ها هنا أن نسوق شيئاً من ذلك ليرى القارىء الكـريم مبلغ تحريفـات هؤلاء الناس ومقدار الأمانة العلمية والانصاف الذي يدَّعـون أنه غـايتهم، وهذا غيض من فيض ما رأيناه في فصوله السابقة وما سنراه في فصوله اللاحقة.

(أ) أمثلة على تحريف جولدتسيهر للنصوص وإخراجها عن مقاصدها:

1 ـ يقول جولدتسيهر مثلاً: «وهذا الخليفة المهدي ـ ثالث خلفاء بني العباس (ت 158-159) ـ يعده ابن عديّ في قائمة الوضّاعين» ويشير إلى كتاب تاريخ الخلفاء للسيوطي ص 279. وهل يفهم من هذا غير اتهام الخليفة المهدي بالوضع؟

وبالرجوع إلى تاريخ الخلفاء تبين لنـا مدى تحـريف جولـدتسيهر للنص، إذ

جاء فيه ما يلي: «وقال منصور بن مزاحم ومحمد بن يحيى بن حمزة عن يحيى بن حمزة قال: صلّى بنا المهديُّ فجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، فقلت: يا أمير المؤمنين ما هذا؟ قال: حدثني أبي عن أبيه عن ابن إسحاق أن النبي ﷺ جَهَرَ ببسم الله الرحمن الرحيم، فقلت للمهدي: نأثره عنك؟ قال: نعم. قال الذهبي: هذا إسناد متصل، لكن ما علمت أحداً احتج بالمهدي ولا بأبيه في الأحكام، تفرد به محمد بن الوليد مولى بني هاشم. وقال ابن عدي: كان يضع الحديث» والمتهم بالوضع هنا هو محمد بن الوليد لا المهدي، ويشهد لذلك ما ذكره الذهبي في ميزان الاعتدال عند ترجمة محمد بن الوليد: «قال ابن عدي: كان يضع الحديث، وقال أبو عروبة: كذّاب».

فانظر يرحمك الله إلى هذه الأمانة في النقل والسداد في الفهم.

2 ـ جاء في الهامش رقم 26 في معرض الكلام عن الأحاديث الموضوعة التي تحث على طاعة أولياء الأمر: «يتركّز المذهب المضاد في الحديث التالي: سئل النبي: هذا ابن عمك معاوية يأمرنا أن نفعل ونفعل. قال: اطعه في طاعة الله، واعصه في معصية الله» وبالرجوع إلى المصدر الذي أحال إليه، وهو سنن أبي داود تبين لنا أن هذا ليس بحديث وأن المسؤول هو عبد الله بن عمرو، وأن السائل هو عبد الرحمن بن عبد رب الكعبة وليس فيه ما يتعلق بالنبي ﷺ، فهل نقول إنه خطأ غير مقصود، وليس في الخبر ما يدعو إلى الوقوع في مثل هذا الخطأ؟ ربما التمسنا له العذر لو كان في الخبر غموض يحتمل التأويل أو ألفاظ قابلة للتصحيف، فلا يبقى إذن إلا التعمد.

3 ـ ويقول مثلاً: «وقد جاء في الحديث: لو قضى أن يكون بعد محمد نبي، عاش ابنه، ولكن لا نبي بعده» وهذا ليس بحديث وإنما هو كلام لابن أبي أوفى ذكره البخاري في صحيحه، وَوَصْفُه بأنه حديث لا يفهم منه جرياً على أسلوبه واصطلاحاته إلا الحديث النبوي. وهو مع ذلك يتناقض مع عبارة النووي التي ساقها بعده وفيها تصريح بأنه كلام لبعض المتقدمين.

4 ـ ذكر في معرض رده للأحاديث الواردة في موادعة الترك أن هناك بيتاً

ينسب لأبي طالب ورد في سيرة ابن هشام جاء فيها ذم للترك وكابل (انظر الهامش رقم 199)، وهو يريد أن يصل من وراء ذلك إلى أن ذم الترك أمر معروف حتى قبل ظهور الإسلام.

وبالرجوع إلى شراح السيرة كأبي ذر الهروي تبين أن الترك وكابل جبلان وليسا الشعبين المعروفين. وجولدتسيهر يريد أن يوظف أي لفظة يقع عليها لتحقيق أربه ولو كان ذلك يدعو إلى تحريف الكلام وإخراجه عن مقاصده.

(ب) أمثلة على سوء فهم جولدتسيهر وفساد منهجه:

1 ـ من فساد منهجه أنه كلما وقع على حديثين متناقضين كأن يمدح أحدهما آل البيت ويذمهم الآخر حكم عليهما معاً بالوضع والاختلاق دون أن يتثبت من معرفة ما إذا كان أحدهما صحيحاً والآخر باطلاً، ثم يجعل السياسة سبباً في ذلك كقوله:

«ولما كان من الصعب شتم علي وبنيه بأسلوب ديني لمكانتهم المبجلة في شعور أغلب طبقات الشعب... التجأوا إلى حيلة لشتم الجد الجاهلي باعتباره نموذجاً لذريته فوضع على النبي قوله: «إن أبا طالب في الدرك الأسفل من النار، ولعله تنفعه شفاعتي يوم القيامة فيجعل في ضحضاح من النار يبلغ كعبيه يغلي منه دماغه»، ويكفي لأن يقابل هذا بأحاديث مخترعة كثيرة وضعها الفقهاء العلويون لتمجيد أبي طالب».

فأما الحديث الأول فصحيح وقد أخرجه الشيخان، ولا يصح أن يعارض بأحاديث الرافضة الموضوعة في مدح أبي طالب وادعاء أنه مات مسلماً، وقد تتبع الحافظ ابن حجر أسانيدها في كتابه الإصابة وبين ما فيها من ضعف.

وفساد نتيجته جاء من فساد إحدى مقدمتيه وهي أن كل حديث جاء لنصرة مذهب معين موضوع، والأحاديث التي ادعى المحدثون أنها صحيحة جاءت لنصرة مذهب بعينه فتكون النتيجة أنها موضوعة هي أيضاً، وصغرى مقدمتيه فاسدة إذ ليس كل حديث جاء لنصرة مذهب معين موضوعاً، ولكن بعضها.

وفضلاً عن ذلك فإن ذم أبي طالب لا ينفع في النيل من العلويين حتى يضعوا في ذمه حديثاً مخترعاً لسببين: الأول: لو صح مرادهم بذم أبي طالب تحقير الإمام علي وبنيه لانسحب ذلك على النبي نفسه لأنه عمه وقد عاش في كنفه وهذا ما لا يدعيه واضعوه قطعاً. والثاني: لعلمهم بأن المسلم لا يتحمل جريرة غيره لقوله تعالى: ﴿**ولا تزر وازرة وزر أخرى**﴾. بقي إذن القول بصحة حديث الشيخين لصحة سنده ومتنه معاً حيث شهد له القرآن نفسه في قوله تعالى: ﴿**ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم**﴾، [سورة التوبة، الآية: 113].

ومن هذا القبيل رده لحديث «لو كان بعدي نبي لكان عمر» لأنه في نظره اخترع لمواجهة حديث: «لو عاش إبراهيم لكان نبياً». وهذا من أفسد الاستدلال لأن الأول حديث حسن، والثاني ليس بحديث وهو من قول عبد الله بن أبي أوفى وهو صحابي توفي سنة 87 هـ.

2 ـ ومن فساد منهجه ذكره لأحاديث موضوعة، ويشير إلى أنها أحاديث مختلفة دون أن يذكر أنه قد سبقه إلى رميها بالاختلاق أئمة الحديث قبل نحو ألف سنة. وجولدتسيهر بصنعه هذا يدخل في روع قارئه أنه بمنهجه السديد قد اكتشف أنها موضوعة ولم يدر المسلمون بذلك حتى ذكرهم بها، ومن هذا القبيل كلامه عن:

1 ـ حديث: «سيكون في أمتي رجل يقال له الوليد. هو أضرّ على أمتي من فرعون على قومه» وقد قال فيه ابن حبان: باطل. انظر كتاب المجروحين لابن حبان 125/1، وميزان الاعتدال للذهبي 244/1، والموضوعات الكبرى لابن الجوزي 46/2.

2 ـ حديث: «أنا أقاتل على تنزيل القرآن، وعليّ يقاتل على تأويله». وقد أشار الدارقطني إلى أن جابراً الجعفي تفرد به، وجابر رافضي. انظر الإصابة لابن حجر 25/1.

3 ـ ومن فساد منهجه خلطه الأحاديث الصحيحة مع الضعيفة والموضوعة مما

يوهم بأنها في درجة واحدة وكان الأوْلى به على الأقل أن ينبه إلى الصحيح منها وإن خالف أهل الحديث في تصحيحها أو أن يبرهن على أن جميعها موضوع، ومن هذا النحو:

1 ـ حديث: «تمسكوا بطاعة أئمتكم لا تخالفوهم. . .» وهو ضعيف وعلته محمد بن سعيد المصلوب وهذا متروك الحديث. الإصابة 170/4.

2 ـ حديث: «لا تسبوا الولاة فإنهم إن أحسنوا كان لهم الأجر. . .» ذكر في كتاب الفخري لابن الطقطقي بلا إسناد.

وهذان الحديثان وغيرهما قد أقحما مع طائفة من الأحاديث الصحيحة التي تحث على اجتناب الفتن.

4 ـ نقله لأخبار تالفة من مصادر ليست من مظان الحديث، مثل خبر:

1 ـ «ليستخلفنكم الله فيها حتى تظل العصابة منهم. . .» رواه ياقوت في معجمه.

2 ـ «كيف أنتم إذا كان زمان يكون الأمير فيه كالأسد. . .» رواه الدميري في حياة الحيوان.

3 ـ «لا تسبوا الولاة فإنهم إن أحسنوا كان لهم الأجر. . .» رواة ابن الطقطقي في كتابه الفخري.

5 ـ قوله إن الروايات لا تتفق في ما إذا كان إبراهيم ابن النبي ولداً لمارية القبطية أم ولداً لخديجة. غير صحيح. لأن كل الروايات تقول إنه ابن مارية، وإن كان علي بن حسين الرازي قد وهم وحسبه من أبناء خديجة فلا يعني ذلك اختلافاً في الروايات لأنها رواية واحدة شاذة والشاذ لا يحتج به أمام الروايات الصحيحة.

6 ـ يقول جولدتسيهر إنه بنشر الأحاديث التي تحث على طاعة أولياء الأمر والتسليم لهم وعدم الخروج عليهم قد ساد نوع من الهدوء بين عامة الناس حيث لم يعد يعنيهم من يتولى زمام الأمر وقد انعكس ذلك في أبيات من الشعر استشهد بها على ذلك.

وبالنظر في الأبيات التي استشهد بها على أن الأحاديث الموضوعة التي تدعو إلى عدم الاكتراث بالحكومة قد فعلت فعلها في الناس يتبين لنا أنها لا تخدم غرضه، وإن بدت في ظاهرها تتفق مع ما ذهب إليه نتيجة لنظره في تلك الأبيات بمعزل عن سياقها العام.

وكل ما يفهم منها أن الإعراض عن مناوأة الدولة لم يكن نتيجة لتلك الأحاديث وإنما لأن العامة لا يعنيها من الحكام إلا من يشبع جوعتها ويوفر لها لقمة عيشها، وإذا تحقق ذلك لها لن يضيرها من يجيء ومن يذهب. فقول أبي حرة مولى الزبير:

ماذا علينا وماذا كان يرزؤنا | أي الملوك على من حولنا غلبا

أوّله:

إن الموالي أمست وهي عاتبة | على الخليفة تشكو الجوع والحربا

وأما قول عبد الرحمن بن همام السلولي في بيعة يزيد بن معاوية:

فإن تأتوا برملة أو بهند | نبايعها أمير المؤمنينا

لا يفهم منه عدم الاكتراث، بل الازدراء والاحتقار ويشهد على هذا ما جاء في القصيدة نفسها في قوله:

خشينا الغيظ حتى لو شربنا | دماء بني أمية ما روينا

وهو يريد متهكماً: لم يبق من عتو بني أمية إلا أن يأتوا لنا بأمرأة نبايعها على الخلافة وهذا جلي ظاهر.

والحال نفسه مع الشاعر عمرو بن عبد الملك العتري في بيتيه اللذين استشهد بهما جولدتسيهر فهذا الشاعر لا يعنيه من يتولى الامامة إذا صفا له العيش وراق. من مجموع هذا يتبين لنا فساد فهم جولدتسيهر، وسوء استخدامه للنصوص.

* ـ من سوء فهمه أيضاً اتهامه عون بن عبد الله بن عتبة وكان مرجئاً بأنه لولا مساعدته لبني أمية، ولولا مساعدة من كانوا على شاكلته ما توطد للأمويين الحكم،

لأن عوناً هذا كان مع قوله بالإرجاء من الخارجين على الحجاج بن يوسف، والحجاج رجل بني أمية، فكيف تستقيم هذه الدعوى إذن؟ وإذا كان عون قد تصالح مع الأمويين في زمن عمر بن عبد العزيز كما قال فلن يكون له دور في توطيد دعائم الحكم الأموي لأنه قد استقر وقتئذ وتوطد.

8 ـ ومن فساد فهمه قوله إن حديث «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن» الذي أخرجه مسلم هو حديث مناوىء للعلويين، ويعني بذلك أنه موضوع من موضوعات أهل السنة ودليل ذلك عنده الزيادة التي ألحقت بالحديث وهي: «ولا يغل أحدكم حين يغلو وهو مؤمن، وإياكم إياكم» ويقول صاحبنا: «ويراد بالغلو هنا المبالغة في محبة وتقديس علي وآله حيث ذهب بعض المغالين إلى درجة التأليه في محبته».

وهذا من أفسد ما رأيت. لأن الزيادة المذكورة لا تتعلق بالغلو كما يزعم وإنما تتعلق بالغلول وهو الخيانة. ونص الزيادة كما في صحيح مسلم: «ولا يغل أحدكم حين يغل وهو مؤمن» و (يَغُلّ) بفتح الياء، وضم الغين، وضم اللام مع تشديدها، وهو من مادة (غَلّ) لا من مادة (غلو).

والغلول هنا هو الخيانة، ويراد بها سرقة الغنيمة في الحرب.

وليس لجولدتسيهر عذر في هذه القراءة الفاسدة لأنه يعتمد على شرح النووي لصحيح مسلم كما قال في مقدمة كتابه، وقد ضبط النووي الفعل (يَغُلّ) كما بينا، فلم يبق إذن معنى لصنيع جولدتسيهر إلا شيء واحد وهو التحامل على النص للوصول به إلى غاية في نفسه نعلمها. وفضلاً عن كل هذا لم يشاركه في فهمه هذا أحد لا مِن المغالين في حب علي وآله ولا مِن المعتدلين.

(جـ) مثال على تناقضه في هذا الفصل:

بالرغم من أن جولدتسيهر يزعم أن الأحاديث الموضوعة لمصلحة الأمويين أو في مناقب مؤسس الأسرة الأموية الأول معاوية بن أبي سفيان قد طمست في العصر العباسي كي لا يسأل عن سر اختفائها، إلا أنه يناقض نفسه بما سبق له ذكره في

الفصل الثاني [المبحث الرابع] من أن أحاديث فضائل معاوية ظلت موجودة حتى عصر المأمون، وقد سئل عنها النسائي عند دخوله إلى دمشق سنة 302 هـ.

ومعنى ذلك أن أحاديث فضائل معاوية لم تطمس في الزمن العباسي وظلت موضوع جدل حتى بلغت الجرأة بأهل الشام أن تعرضوا لهذا الإمام المحدث بالإهانة والضرب لامتناعه عن تحديثهم بفضائل معاوية.

(د) مثال على تسرعه في إصدار الأحكام وعدم تحريه الدقة:

يقول جولدتسيهر: «وإذ نجد سنن أبي داود تسترسل كثيراً في أبواب الفتن والملاحم والمهديّ نرى سنن الترمذي أكثر اعتدالاً..».

وقد يحسب القارىء الكريم أن هذا الكلام صحيح، أو على الأقل هذا ما قد يظنه للوهلة الأولى. والصحيح أن قوله هذا يدل على تهور شديد واستعجال ظاهر في إصدار الأحكام ودليل ذلك أنني أحصيت عدد أحاديث أبواب الفتن والملاحم والمهدي في سنن أبي داود وعدد أحاديث كتاب الفتن في سنن الترمذي، فوجدتها في الأولى واحداً وثمانين حديثاً مرفوعاً بحذف المكرر وفي الثانية مائة وأحد عشر حديثاً. أي أن أحاديث أبي داود أقل من أحاديث الترمذي خلاف ما ذهب إليه جولدتسيهر. ولعل الوهمَ جاءه من أحد أمرين:

إما أنه نظر إلى أحاديث أبي داود من جهة الحجم فظن أنها أكثر عدداً لضخامة عدد صفحات تلك الأبواب، أو لأنه لم يفرق بين ما هو موقوف على الصحابة وبين ما هو مرفوع إلى النبي وجمع كليهما وضم إليها الأحاديث المكررة فاستنتج أن عدد أحاديث أبي داود تلك أكثر من أحاديث الترمذي. وهو في كلتا الحالتين ملوم، وذلك علامة على تعجله وعدم تريثه.

(2)

يرى جولدتسيهر أن المسلمين ينقسمون في موقفهم من الأمويين إلى ثلاث طوائف: طائفة لا تعترف بهم مطلقاً وتعتبرهم مغتصبين للحكم غير خليقين به وهم

العلويون أو الشيعة كما عرفوا فيما بعد. وطائفة لا ترى ما يدعو إلى الخروج عليهم ما دام لم يصدر عنهم ما يوجب الكفر، وأن أفعالهم القبيحة لا تخرجهم عن دائرة الإيمان، وهؤلاء هم المرجئة.

وطائفة كان لها دور كبير في المنع من الخروج عليهم وذلك بنشرهم أحاديث تدعو إلى طاعة ولاة الأمر، وإلى اجتناب فتن الخروج عليهم. وهؤلاء هم الفقهاء والمحدثون.

ونحن في هذا المقام سنناقش جولدتسيهر في فهمه للإرجاء، وكيف أن فساد فهمه له أدى به إلى نتائج مضطربة، وأما الكلام عن الطائفة الثالثة فنتركه إلى حين.

مناقشة رأي جولدتسيهر في الإرجاء وما ترتب عليه من فساد:

المرجئة عند جولدتسيهر هم أولئك الذين: «لا يرون في رفض الأمويين للأحكام الشرعية سبباً كافياً لرفض طاعتهم أو لنعتهم بالكفر ولعنهم، ويكفي في نظرهم لكي يكونوا مؤمنين حقيقيين أن يقروا بالإسلام جملة، ولم يسألوا كثيراً عن السلوك الفعلي».

والإرجاء يعني عنده: «رفض الأئمة العلويين والاعتراف بخصومهم»، وهكذا «فإن المرجئة تشكل حزباً موالياً للدولة ومعادياً للثائرين..». ويقول أيضاً: «كان المرجئة نقيضاً طبيعياً للشيعة»، ويقول: «ومن المحتمل إلى حدّ بعيد أن أصل فرقة المرجئة البحث في موضوع الولاء للحكم الأموي» والنتيجة هي: «أن أئمة الفقه الأتقياء كانوا ينتمون إلى المرجئة» ومناقشته هنا من وجهين، من جهة فهمه للإرجاء ومن جهة المغزى الذي يرمي إليه.

(أ) الإرجاء على أقسام:

1 ـ الإرجاء بمعنى التأخير، والمقصود منه تفويض أمر المتنازعين من الصحابة إلى الله ليحكم فيهم فيما شجر بينهم، وعدم الخوض في نِزاعهم لأن كلا الفريقين يرى أنه على حق. وهذا هو المعنى الأول للإرجاء، وهو المعنى الذي كان سائداً منذ خلافة عثمان وحتى نهاية الخلافة الأموية. وعلى هذا كانت جماعة

كبيرة من الصحابة والتابعين، وهذا إرجاء حسن محمود.

وخير وصف للإرجاء قول الشاعر ثابت قطنة وهو من فرسان بني أمية وكان في جيش يزيد بن المهلب، وهو من المرجئة:

نــرجي الأمـور إذا كـانت مشبَّهـة ... ونصـدق القول فيمن جـار أو عَنَـدا
المسلمــون على الإســلام كـلهم ... والمشركون استـووا في دينهم قِدَدا
ولا أرى أن ذنـبـاً بـالـغٌ أحـداً ... من الناس شركاً إذا ما وحدوا الصمدا
كـل الخـوارج مُخْطٍ في مقـالتـه ... ولـو تعبـد فيمـا قـال واجتهـدا
أمـا عـليّ وعـثمـان فـإنـهـمـا ... عبدان لم يشـركـا بـالله مُـذ عَبَـدا
وكـان بينهمـا شغب وقـد شهـدا ... شقّ العصـا وبعين الله مـا شهـدا
يجـزي عليـاً وعثمـان بسعيهمـا ... ولـسـت أدري بـحـق أيـة وردا

وهـذا المعنى هو الـذي يفهم من قول السيـد الحميـري الـذي استشهـد بـه جولدتسيهر لا كما فهمـه هو منـه، ويشهد على ذلـك ما جـاء في القصيدة نفسهـا، وفيها:

أيـرجى عليٌّ إمـام الهـدى ... وعثمـان ما أعْنَـدَ المـرجيـان
ويـرجى ابن حرب وأشيـاعه ... وهـوج الخـوارج بـالنهـروان

وهذا يعني بوضوح معاتبته لخليليه لقـولهما بـالإرجاء حيث لا معنى لـلإرجاء في نظره لأن صاحب الحق هو علي فلا يصح لذلك أن يرجأ أمره وعثمـان ومعاويـة والخوارج إلى يوم القيامة ليحكم الله فيهم بعدله إن شاء غفر لهم وإن شاء عذبهم.

وهـذا المعنى كما يـلاحظ القارئ بعيـد جداً عمـا ذهب إليه جـولدتسيهـر، فليس الإرجاء مساندة الأمويين والانتصار لهم كما يزعم ولكنه الحيـدة والتوقف عن نصرة أحد الطرفين.

2 ـ الإرجـاء بمعنى تأخيـر عليّ في المنزلـة وتقديم أبي بكـر وعمـر وعثمـان عليـه، وهـذا هـو الـذي يفهم من الأبيـات الأخـرى التي استشهـد بهـا على فهمـه الفاسد، وبقية الأبيات توضح ذلك. يقول محارب بن دثار الذهلي:

يعيب عَلَيّ أقوام سفاهاً ... بأن أرجو أبا حسن عليا
وإرجائي أبا حسن صواب ... عن العُمَرين بَرّاً أو شقياً
فإن قدمتُ قوماً قال قومٌ ... أسأتَ وكنتَ كذاباً رديّا
فليس عَلَيّ في الإرجاء بأسٌ ... ولا لبس ولست أخاف شيّا

فها أنت ترى يرحمك الله ما أبعد مرادَ الشاعر عن فهم صاحبنا!

3 ـ الإرجاء بمعنى تأخير العمل عن الإيمان.

وتفصيل ذلك أن الناس في الإيمان طائفتان:

ـ طائفة تقول إنه اعتقاد وقول وعمل.

وهذه الطائفة ترى العمل جزءاً من الإيمان لا ينفصل عنه، والتارك للعمل كافر وذلك قول الخوارج، أو هو في منزلة بين المنزلتين وذلك قول المعتزلة أو هو فاسق وذلك قول أهل السنة وأصحاب الحديث.

ـ وطائفة تقول إن العمل ليس جزءاً من الإيمان، بمعنى أنه ليس ركناً من أركانه ينهدم لفقدانه. وهؤلاء ينقسمون إلى فريقين:

● فريق لا يرى العمل جزءاً من الإيمان، وتركه لا يخرج صاحبه عنه وأن فعله الطاعات لا ينفعه وإتيانه المعاصي لا يضره، وهؤلاء هم مرجئة أهل البدعة.

● وفريق لا يرى العمل جزءاً من الإيمان، ولكنه من مكملاته، فإذا ترك المؤمن العمل فإنه يفسق بتركه، وإن فعل الطاعات منفعة، وإتيان المعاصي مضرّة، وهؤلاء هم مرجئة أهل السنّة. وهذا الضرب من الإرجاء هو الذي اتهم به جماعة من أكابر الفقهاء وعلى رأسهم أبي حنيفة وهو ليس بجارح كما حقق ذلك جهابذة العلماء.

والاختلاف بين هذا الفريق ورأي أهل السنة في مسألة الإيمان يَكاد يكون اختلافاً لفظياً.

ومن هنا يتبيّن لنا فساد قول جولد تسيهر: «إن أئمة الفقه الأتقياء كانوا ينتمون

إلى المرجئة» إذ يوحي بأنهم متهمون بالإرجاء البدعيّ المذموم، وهم على غير ذلك كما رأينا.

(ب) وأمّا من جهة المغزى الذي يرمي إليه جولدتسيهر، فإنه غير خافٍ. فهو لا يبتغي من وراء كل هذا اللغط، وهذا الجهد غير الموفّق في تتبّع معنى لفظة (الإرجاء) في أشعار العرب إلا شيئاً واحداً قد صرّح به في كلامه وهو اتهام علماء الإسلام بتأييد الحكومات الظالمة والحكام الجائرين وذلك بادّعاء أنهم روّجوا لفكرة الإرجاء حتى يقطعوا الطريق على المعارضين بحجة أن الظلم من الكبائر والكبائر لا تخرج صاحبها عن الإيمان، وبذلك لا يكون هنالك مبرر للخروج عليهم، مع نشر الأحاديث المخترعة التي تحث على الإذعان والتسليم. وهذا في غاية الفساد لأمور:

الأول: إذا سلمنا له بصحة زعمه فإن ذلك يتفق مع مرجئة أهل البدعة الذين لا يرون العمل شيئاً سواء أكان خيراً أم شراً. ومرجئة الفقهاء ليسوا منهم.

الثاني: إن من مرجئة أهل السنة رجالاً فضلاء وعلماء أجلّاء نهضوا في وجه الظلم وخرجوا على الحكومات الجائرة كسعيد بن جبير وأبي حنيفة، فكيف يتفق ذلك مع قولهم بالإرجاء.

يزعم صاحبنا أنّ الأحاديث التي تحضّ على طاعة أولياء الأمر وعدم الخروج عليهم هي من اختراع الفقهاء الذين يمثلون الوسط بين العلويين المعادين للسلطة وبين المرجئة أنصار النظام، فيقول:

«استطاع الفقهاء الأتقياء أن يتخلّصوا من هذه الحيرة الدينية بأحاديثهم. . . وكل تلك الأحاديث تتفق في مقصدها وهو أن الحكومة وإن كانت جائرة تجب طاعتها، ويفوّض أمرُ هلاك حكامها إلى الله». ثم ساق طائفة من الأحاديث تحثّ على الطاعة وعدم الخوض في الفتن بعضها صحيح وبعضها باطل.

ودعوى هذا المستشرق أن أهل الحديث ـ أو الفقهاء كما يسميهم ـ قاموا بدور خطير في تثبيت أنظمة الحكم يردّها النقل والنظر.

فأمّا النقل: فإن هذه الأحاديث ـ وأعني الصحيح منها فقط ـ وأغلبها قد ورد

في الصحيحين اللذين هما أصح الكتب بعد كتاب الله يؤيدها القرآن ويؤكد عليها. قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ [النساء: 59]. ووجوب طاعة وليّ الأمر تكون بطاعته لله ورسوله. وقوله تعالى: ﴿واتقوا فتنةً لا تصيبنّ الذين ظلموا منكم خاصة﴾ [الأنفال: 25]. وقوله تعالى: ﴿والفتنة أشدّ من القتل﴾ [البقرة: 191]. وكون الفتنة أشدّ من القتل لأن شرورها لا تنقطع كالنار لا تبقي على شيء ولا يكاد يسلم من هولها أحد. وهذا يدل أيضاً على أن تلك الأحاديث التي تحض على الطاعة واجتناب الفتن سبقت الخلافات والنزاع على الحكم. اللهم إلا إذا زعم صاحبنا أن هذه الآيات الكريمة هي أيضاً مخترعة!

وأمّا النظر: فإنّه يكذب هذا الادّعاء، لأن اجتماع الفقهاء أو أهل الحديث أو جميعهم على وضع هذه المبادىء كما يسميها جولدتسيهر لا يمكن أن يتحقق، واتفاقهم على الكذب على رسول الله لا يتأتّى، ففي زمن بني أمية كان هنالك الكثير من الصحابة أمثال: أنس بن مالك (ت93 هـ)، وعبد الله بن عمر (ت 73 هـ)، وعبد الله بن العباس (ت 87 هـ)، وأبو هريرة (ت 59 هـ)، وأبو إمامة الباهلي (ت 81 هـ)، والنعمان بن بشير (ت 64 هـ)، وعبد الرحمن بن أبي بكر (ت 60 هـ)، وأبو الطفيل عامر بن واثلة (ت 102 هـ).

وكان هنالك عدد كبير أيضاً من الفقهاء التابعين، أمثال: سعيد بن المسيب (ت 91) وعروة بن الزبير (ت 94 هـ)، وخارجة بن زيد (ت 100 هـ)، والقاسم بن محمد بن أبي بكر (ت 101) وسليمان بن يسار (ت 107 هـ)، وعبيد الله بن عبد الله ابن عتبة بن مسعود (ت 102 هـ) وهم الفقهاء السبعة المشهورون، وأمثال: سالم بن عبد الله (ت 106 هـ)، والشعبي (ت 105 هـ) فَمَن مِن هؤلاء متهم بوضع تلك الأحاديث في زمن بني أمية؟

ولو افترضنا أنها وضعت زمن الخلافة العباسية فمَن مِن.فقهائنا متهم بذلك وقد كان فيها من أمثال: عطاء الخراساني (ت 135 هـ)، وربيعة الرأي (ت 136 هـ)، والأوزاعي (ت 157 هـ)، وزفر بن هذيل (ت 158 هـ)، ومحمد بن

عبد الرحمن بن أبي ليلى (ت 148 هـ) وأئمة المذاهب الأربعة: أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد.

فهل يعقل أن يتفق أمثال هؤلاء جميعهم - وَهُم مَن هم في الورع والعلم - على تثبيت نظام من الأنظمة ودعوة الناس إلى مؤازرته والخضوع له ولو أدّى بهم ذلك إلى اختلاف الأحاديث لتأكيد هذه الدعوة وكأنهم شرذمة من المتآمرين؟

وإذا صحّ لغيرهم أن يفعلوا ذلك فهل يرضى هؤلاء بذلك وهم يعلمون أنه خطر يهدد الإسلام وأن السكوت عليه خيانة للمسلمين؟

وكيف ترضى الفرق الأخرى التي تنازع نظام الحكم القائم بهذا الصنع وهي تعلم أنّه دسّ واختلاق؟ العقل يقول إنه لو أحسّ هؤلاء بأن تلك الأحاديث موضوعة لغرض تثبيت نظام الحكم الذي ينازعونه لشنعوا عليهم بذلك أيّما تشنيع، ولشَهّروا بواضعيها أيّما تشهير.

ولكنّ هذا لم يوجد لأنّه لم يصح إلا في ذهن جولد تسيهر.

وكيف فات صاحبنا أن عصر بني أمية وبني العباس لم يخل من علماء نقد الحديث، وهم علماء الجرح والتعديل أمثال: شعبة بن الحجّاج (ت 159 هـ)، وسفيان الثوري (ت159)، وعبد الرحمن بن مهدي (ت 198 هـ)، ويحيى بن سعيد القطّان (ت 198 هـ)، وعامر بن شراحيل السقبي (ت 105 هـ)، وابن سيرين (ت 110 هـ)، والحسن البصري (ت 110 هـ) وطاووس (ت 106 هـ)، وسعيد بن جبير (ت 95 هـ).

كما أنّ في إشاعة هذه الأحاديث النبوية الصحيحة مصلحة للناس قبل أن تكون فيها مصلحة للحكام لأنّه في أغلب الفتن لا يتأذى بويلاتها إلا الناس ولا يبلغ الحكّام إلا دخانها.

وفي الفتن تختلط الأمور وتتداخل، فيدّعي كلّ طرف فيها أنه على حق وأنّ غيره على باطل ومَنْ لم يتبين أيّ الأطراف على حق فالأَوْلى به أن يعتزل الفتن وهو الصواب.

كما أنّ هذا الدين جاء داعياً إلى الاتحاد والتكتل، وبهذه الدعوة انتشر الإسلام وانتصر كما حذّر من الفرقة والانقسام لأن هلاك المسلمين في تفرقهم شيعاً وأحزاباً.

والأحاديث النبوية التي تدعو إلى اجتناب الفتن هي تدعو ضمناً إلى التآزر والاعتصام بالجماعة وهذا يتفق كلياً مع الحقيقة القرآنية التي ذكرناها والمتمثلة في قوله تعالى ﴿**واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا**﴾ [آل عمران: 103]، وقوله تعالى: ﴿**إن الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء**﴾ [الأنعام: 159].

ثم ما بال هذا الرجل يعمد إلى الأحاديث الصحيحة، ولا سيما أحاديث الصحيحين، فيوهنها ويعرض عن الأحاديث الموضوعة التي تتفق مع دعواه والتي لا ينكر المسلمون وجودها وقد ألّف في بيانها المسلمون المجلدات الطوال لكي لا يقع أحد في شرّها؟

الواضح أنه أعرض عن هذه الموضوعات لأنها ليست مما يعنيه ولا إربَ له فيها. لأنه يدري أنه مسبوق إلى معرفتها مع اشتهار أمرها بين المسلمين، ولكنه يرمي من وراء صنعه هذا الطعن في الأحاديث الصحيحة عموماً والتشكيك في صحة أحاديث الصحيحين خصوصاً، هذين الكتابين اللذين تلقتهما الأمة بالقبول، وحتى إذا استطاع أن يدخل في روع قارئه الشك في الصحيحين سَهُلَ عليه أمر الطعن في الأحاديث الصحيحة الواردة في كتب السنة الأخرى كسنن الترمذي وأبي داود والنسائي وابن ماجه.

ويبقى أخيراً سؤال:

بماذا يفسّر جولدتسيهر رواية أهل الحديث ـ أو الفقهاء كما يسميهم ـ لعدد من الأحاديث مثل: «أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر»، ومثل: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان» ومثل: «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحبَّ وكره ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»؟.

فهؤلاء الذين رووا هذه الأحاديث هم أنفسهم الذين رَووا تلك الأحاديث التي

ينكرها، فكيف له الخروج من هذه الورطة التي أوقع نفسه فيها؟

(4)

اضطرابه في تحليل ظاهرة الأحاديث الموضوعة في مناقب الصحابة ومثالبهم:

ذهب جولدتسيهر في دراسة الأحاديث الموضوعة في فضائل الصحابة ومثالبهم مذهباً أقلّ ما ينعت به الاضطراب. ففضلاً عن خلطه الأحاديث الموضوعة في المناقب مع الأحاديث الصحيحة لم يكلّف نفسه عناء دراسة أسانيدها واحداً واحداً لمعرفة أحوال المتهمين بها وانتماءاتهم الحزبية إن وجدت، وما يلحقهم من مصلحة شخصية بوصفها واختلاقها، وفي أي عصر بالضبط اختلق هذا الحديث أو ذاك لمعرفة هل هو متقدّم في الزمان أم متأخر مخافة الحكم على حديث موضوع في ذم الأمويين بأنه من اختلاق العباسيين بالرغم من أنه متأخر جداً عنهم أو متقدم عليهم.

والنظر في متن الحديث وحده لا يكفي لأن تأويل الخبر أو ردّه لمجرد عدم اتفاقه مع هوى القارىء لا يتفق مع أصول العلم في شيء، ناهيك بأن النقد الداخلي للنص ليست له قواعد معتبرة ومنضبطة يمكن الرجوع إليها عند الاختلاف، ثم إن النقد الداخلي أو الباطني من الأمور الظنية التي لا يتفق فيها اثنان غالباً فلا تكون ملزمة إلا إذا حفّتها القرائن وشهدت لها الدلائل. لذلك فإن مجاراة الظن والافتراضات الواهية توقع صاحبها في الخطأ لا محالة.

ومن هنا وقع صاحبنا في التعميمات الفاسدة التي جرته إليها ظنونه، فحسب أن كل حديث جاء في مدح زيد أو ذمّه هو من وضع عمرو لما بينهما من خصومة، وهذا غير لازم كما هو معروف، بل هو موطن الزلل. ويشبه ذلك ما نراه في التحقيقات الجنائية. فإذا كان المحقّق نبيهاً وبارعاً وضع نصب عينه كل الفروض المحتملة المتعلقة بدوافع الجرم، ويستوي في ذلك عنده الأبعد من الجرم بالأدنى منه حتى تتظافر الأدلة على خلاف ذلك. فاتهام فلان من الناس بالجرم لمجرد أنه لم يكن على وفاق المَجْنِي عليه، أو لأنه صَرّح بمعاداته والنيل منه على مسمع من

الناس بينما الجاني الحقيقي غيره يدل على تقصير وعدم تريث. وكم أظهرت نتائج التحقيقات خلاف ما ظهر للناس وساقت للمحكمة مَنْ لم تكن تدور حوله أدنى شبهة!.

وبين هذا الذي سقناه وبين ما جرى من خصومة بين الأمويين والعباسيين شبه كبير. وليس من السهولة بمكان الجزم بأن ما قيل في ذم الأمويين أو مدح العباسيين هو من وضع العباسيين، وإن كان ذلك محتملاً. إلا أنه يظلّ ظنّاً ولا يتجاوزه إلى اليقين ما لم تتوافر الشواهد على ذلك كما قلنا آنفاً.

وفات جولد تسيهر أهمُّ ما يجب أن يلتفت إليه، وهو أنّ دواعي الكذب تنحصر في الأحوال التالية:

1 ـ الكذب للمصلحة الذاتية: وهذا يكون طلباً للمنفعة، أو لنصرة مذهب كما يفعل الزنادقة.

2 ـ الكذب لمصلحة الغير: وهذا يكون إمّا لحماقة أو لأن مصلحة الغير في الظاهر هي مصلحة ذاتية في الباطن.

3 ـ الكذب حسبةً: كما يفعل بعض جهلة المتصوفة طلباً للأجر وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً.

4 ـ الكذب عادة: وهو أن يجري الكذب على لسان المرء فلا يملك له دفعاً، فيألفه بفعل العادة.

والأحاديث المكذوبة سواء أكانت في المناقب أم المثالب لا تخرج في العموم عن هذه، ولذلك كان من الواجب على جولد تسيهر أن يطرح أمامه كل المتهمين بتلك الأحاديث، وأن يضم كل مجموعة تنتمي إلى حالة واحدة من الأحوال المذكورة إلى بعضها، لينتهي في الخاتمة بأربع قوائم من الكذابين تختلف عن بعضها في دوافعها إلى الكذب. وقد يكون هذا الأمر صعباً، ولكنه مستحيلاً.

فلو فتحنا أشهر كتاب في الموضوعات وهو لابن الجوزي، وقد دفعنا إلى اختياره دون غيره أمور ثلاثة:

الأول: أن كلّ من كتبوا بعده في الأحاديث الموضوعة هم عيال عليه، وتبع له، ولم يخالفوه إلا قليلاً.

الثاني: سوقه لأسانيد الحديث من طرقه المختلفة، بينما يكتفي غيره بذكر الحديث مجرّداً من إسناده.

الثالث: ذكره لعلة الحديث وآفته.

لوجدنا مثلاً، أن عدد الأحاديث الموضوعة في فضائل معاوية ستة، والتي في ذمّه ثلاثة، والأحاديث الموضوعة في فضائل العبّاس خمسة، والموضوعة في ذمّ بني العباس ثلاثة، والموضوعة في فضائل علي تسعة وخمسون، والموضوعة في فضل عثمان ستة، والتي في ذمّه اثنان.

فباستثناء الأحاديث الموضوعة في عليّ وعددها كبير جداً قياساً بما قيل في غيره وجلّها من وضع الرافضة وهؤلاء لا يتحرجون من الكذب، فإنّ الأحاديث الموضوعة في مناقب الصحابة الآخرين ومثالبهم في أسانيدها مَن هو متّهم بالزندقة، ومن هو متهم بالكذب، ومن هو موصوف بالجهالة، ومن هو منعوت بالوهم والاختلاط، وتشق معرفة ما إذا كان لبعضهم أيّ انتماء سياسي.

ومن هنا يتضح لنا فساد قوله إن: «التحيّز للأسرة العباسية يتضح من ورود ذكر العباس في هذا الخبر والأقوال الأخرى المروية [التي ذكرها في المبحث الخامس] بشكل مثير».

وفضلاً عن ذلك فإن الخبر الذي أشار إليه وهو قوله ﷺ: «من آذى عمي فقد آذاني فإنما عمّ الرجل صنو أبيه» لا يصح أن يقرن بالأقوال الأخرى التي أحال عليها وهي أشعار قيلت في العباسيين وكأنهما من الجنس نفسه، إذ ليس من مقصود كتابه الطعن في الأشعار التي قيلت في مدح الخلفاء العباسيين، بل الاستخفاف بالأحاديث النبوية التي يشتم منها رائحة التحيز والتعصب ورميها بالوضع ولو كانت صحيحة. غير أن جولدتسيهر اعتاد هذا الأسلوب في أكثر من موضع من كتابه هذا حيث يرجّع القارىء إلى مواطن سابقة من كتابه بحجة أنه قد ساق هناك أمثلة على

ما ذكر والجميع يعضد بعضه البعض، وإذا ما رجع القارىء إلى المواطن المذكورة لم يجد إلاّ الشواهد الهزيلة من أقوالٍ وأشعار ونحو ذلـك، هذا إذا لم يكن الكـلام في الموضعين متناقضاً كما رأينا مثالاً على ذلك في أول هذه التعليقات (رقم 1 ـ ج) ومن مجازفاته في هذا المقام قوله: «ولكن الأمر المؤكد هو سعي العباسيين الحثيث لنشر مثل هذه الأحاديث». فانظر ـ وفّقـك الله ـ كيف صار الـظن عنده أمـراً مؤكّداً! وهو لم يأت على ذلك بأدنى برهان يطمئن إليه القلب.

وقد قمت بعملية إحصاء لعدد الأحـاديث الواردة في منـاقب بعض الصحابـة في الكتب الستة المشهورة فاكتشفت شيئاً يكذب مزاعم جولد تسيهر، وهو أن عـدد الأحـاديث الواردة في منـاقب العباس وابنـه عبد الله قليلة جـداً ولا تقـاس بمنـاقب الخلفاء الأربعة، وكان أولى أن تكون أكثر من ذلك بكثير حسب نظرية جولدتسيهر، التي يكذبها الواقـع لا سيّما وأن هـذه الكتب الستة ألّفت جميعهـا في العصر العباسي.

وها هي ذي قائمة بعدد تلك الأحاديث:

	البخاري	مسلم	أبو داود	الترمذي	ابن ماجه	النسائي
مناقب أبي بكر	5					
مناقب عمر	7	5	1	7	3	1
مناقب عثمان	2	1	-	7	5	-
مناقب علي	4	4	1	19	5	-
مناقب الحسن والحسين	-	1	1	10	4	1
مناقب جعفر	1	-	-	2	-	-
مناقب العباس	1	-	-	3	2	-
مناقب عبد الله بن عباس	1	1	-	1	1	-
مناقب معاوية	1	-	-	1	-	-
مناقب أبي بكر وعمر	4	3	-	11	7	-
مناقب أبي بكر وعمر وعثمان	2	1	3	2	-	-
مناقب الأربعة	-	-	-	1	-	-

وهذه من غير الأحاديث المكرّرة والموقوفة، وبعضها مردود بالانقطاع أو ضعف الراوي أو بالتفرد أو الغرابة.

وأمّا طعنه في حديث الاستسقاء بالعباس ونعته بأنه خرافة، فلا يسلم له فضلاً عن أنه لم يخبرنا بالمنهج الذي سلكه في ذلك. وخبر الاستسقاء بالعباس ليس حديثاً نبوياً ولكنه خبر يحكي واقعة تاريخية حدثت زمن خلافة عمر.

ولا أظن أن جولدتسيهر ينفي صحة هذا الخبر من جهة سنده، لأنه صحيح سنداً، وقد أخرجه البخاري في صحيحه، ولعله يردّه من جهة متنه لتعارضه مع العقل. وحتى هذا استبعده لأن هذه المسألة تتعلق بالعقيدة، وللمسلمين صلاة خاصة تعرف بصلاة الاستسقاء، ولم يعرف عن جولدتسيهر أنه مفكر مادي لا يؤمن إلا بالمحسوسات وينكر الغيبيات، بل على العكس من ذلك فهو صاحب عقيدة، وعقيدته اليهودية، وهي عقيدة غيبية شأنها شأن العقائد السماوية الأخرى ولم نسمع قط أن جولدتسيهر قد تخلّى عن عقيدته، وقد علمنا في موطن سابق من ترجمته أنه كان يهودياً مخلصاً ليهوديته وقد سلخ في خدمتها عمراً طويلاً إلى جانب اهتمامه بالمشرقيات. لذلك إذا أراد بقوله إن خبر الاستسقاء خرافة بمعنى أن المطر لا ينهمر بمجرد رفع الأيدي إلى السماء كان متناقضاً مع أصل عقيدته التي ينافح عنها والتي تعجّ بمثل هذه العبادات والغيبيات من قبيل يوم التكفير وما شابهه. فلا يبقى إذن إلاّ أنه يعني عدم التصديق بوقوع الحادثة المذكورة من ناحية تاريخية واعتبارها خرافة محضة، وفاته أن مجرّد ورودها في الأخبار يخرجها عن كونها خرافة، ويجعل لها نصيباً من الواقع، وحسبه أن هذا الخبر قد رواه من غير أهل الحديث جماعة من الإخباريين من أمثال ابن سعد كاتب الواقدي في طبقاته والزبير بن بكار في الأنساب كما ذكر ذلك الحافظ ابن حجر في الفتح، وهو يعني بذلك كتاب (نسب قريش).

وإني لأعجب من صنع جولدتسيهر هذا إذ كان له في الأحاديث الموضوعة في العباس غِنى، ولكن حسب أنه قد شفي بذلك واستشفى فخانه الحظ فكان حاله كحال سهل بن بشر الأحمق إذ شتم رجلاً فردّ عليه، فقام يعدو خلفه فوقعت عمامته

فأخذ سهل يعضها ويخرقها ويقول: اشتفيت والله، ثم عاد إلى مكانه.

(5)

فساد زعمه أن العباس بن عبد المطلب حارب النبي زمناً طويلاً:

يقول جولد تسيهر: «وفي هذه الروايات أحيط العباس بهالة من القداسة بالرغم من أنّه قاوم دعوة النبي زمناً طويلاً»، وقد أخطأ هنا مرتين:

الأولى: عندما أحال القارىء على صحيح البخاري (كتاب الجنائز، باب إذا قال المشرك عند الموت لا إله إلا الله) موهماً إياه بأن ثمة دليلاً على قوله في الموضع المشار إليه من صحيح البخاري. بينما الكلام في صحيح البخاري عن أبي طالب عم النبي وقد حضرته الوفاة، وكان النبي ﷺ يرجو إسلامه ولكنه مات على دين عبد المطلب وليس في الخبر ما يتعلّق بالعباس.

الثانية: عندما اتهم العباس بن عبد المطلب بمقاومة الدعوة، وهو ما تكذّبه كتب السيرة، وفساد ذلك من وجوه:

1 ـ حضوره مع ابن أخيه ﷺ إلى الشِعْب، وهو يومئذ على دين قومه ليأخذ له المواثيق من الأوس والخزرج في بيعة العقبة، وتكلم فيهم كلاماً حسناً ذكره ابن هشام في سيرته 84/2.

2 ـ قصته مع رؤيا عاتكة، وتبشيره الناسَ بها على أن يكتموا أمرها لما فيها من بشارة بنصرة الدعوة، وكان ذلك قبل أن يسلم.

3 ـ لم يخرج العباس إلا مرة واحدة في جيش قريش بوقعة بدر وكان الرسول قد طلب من أصحابه ألاّ يقتلوا العباس إذا لقوه لخروجه مكرهاً. ابن هشام 281/2.

4 ـ ثبوته يوم حنين مع نفر من المهاجرين وأهل البيت كما ذكر أصحاب السير [ابن سيّد الناس: عيون الأثر 247/2].

فمن كانت هذه حاله، فليس من الإنصاف أن يقال في حقّه بأنه قاوم الدعوة

زمناً طويلاً، وقد شهدت الأخبار على أنه كان خير ناصرٍ لابن أخيه، وخير مؤيّد لدعوته، وإن لم يشهر إسلامه، وحسبه أنه أسلم، وغزا مع النبي ومات على الإسلام.

وأخيراً، أليس هذا الكلام من جولدتسيهر تزييفاً للتاريخ؟ وتطاولاً على الحقائق؟.

الخواصّ الدوائيّة والأسس العلميّة(*) الكافية في العلاج بالعسل

بقلم الدكتور أبو الطيب محمد مبارك علي
ترجمة الدكتور عبد الكريم أبو شويرب

ملخص

العسل سائل عالي درجة اللزوجية يحضره النحل من رحيق العديد من النباتات التي يتغذى عليها. لقد وضح القرآن الكريم مزايا العسل الشفائية كما وردت عدة أحاديث نبوية تشير إلى نفس المعنى. وقد بدأت الآن الأبحاث العلمية تؤكد خواص العسل الدوائية هذه، وتثبتها بشكل علمي وتجارب مخبرية.

يناقش هذا البحث مركبات العسل الدوائية وكذلك استعمالاته كعلاج ضد الاسهالات ومضاد للجراثيم والفطريات والالتهابات، وكعامل مسكن للسعال، وطارد للبلغم، وعنصر مغذٍّ وكمادة تساعد على التئام الجروح.

وهدف هذا البحث هو طرح المظاهر العلمية والدوائية التي جعلت من العسل معجزة شفائية وتفسير ذلك على ضوء الآيات الكريمة والأحاديث النبوية.

(*) عن: (المجلة الطبية السعودية؛ مجلد 10، عدد 3، مايو 1989 ص 177-179 (بالانكليزية).

الخلفيات الدينية والعلمية :

لقد شغل العسل مكاناً مهماً في الطب خلال حقبات طويلة من تاريخ العالم. وقد أفاد القرآن وعديد من الأحاديث النبوية وبكل وضوح بخاصية العسل لعلاج بعض الأمراض، وجاء في سورة النحل: ﴿**وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومما يعرشون، ثم كلي من كل الثمرات فاسلكي سبل ربك ذللاً يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون**﴾[1] وقال عليه السلام: (عليكم بالشفاءين العسل والقرآن). وقال: (العسل دواء لكل داء) وقال: (عليك بالعسل فإنه جيد للحفظ) كما أشار النبي عليه السلام في عدة مواضع إلى أنواع العسل.

ونفهم من الآيات الكريمة ومن الأحاديث الشريفة أن النباتات هي مصدر لكثير من الأدوية وقد تأكد هذا علمياً الآن حيث أن الكثير من الأدوية الحديثة قد اشتقت من نباتات، ومثال ذلك الديجوكسين والمورفين والاتروبين والرسربين والكينين. إن الأسس العلمية لتأثيرات العسل قد بدأت تتأكد الآن، حيث ثبت أن قرابة (181) مادة كيماوية موجودة بالعسل. إن وجود هذا العدد الكبير من المركبات والمواد في تركيب العسل يفسر سر المعجزات العلاجية الكامنة فيه.

وبالإضافة إلى ذلك فقد نُشر مقال على صفحات مجلة حديثة[2] يفيد باستعمالات العسل السريرية لعلاج حمى القش في بريطانيا مما يؤيد فوائد العسل الطبية التي تكتشف كل يوم.

وهدف هذا البحث هو تقصِّي الآثار الدوائية المفيدة للعسل ومحاولة توضيح هذا على ضوء الآيات الكريمة والأحاديث النبوية الواردة في هذا الخصوص.

مناقشة :

تنص تعليمات الإسلام على أن الله خلق الداء والدواء، وأنه لم يخلق داءً إلا

---

(1) القرآن الكريم: سورة النحل الآيات 68، 69.

(2) Hickman B: Honey cure for hay fever. Daily Arab News, 1987, Nov, 22:5

وجعل الله له دواء في الأثر الشريف.

(لكل داء دواء، فإذا أُصِيْبَ دواء الداءَ برأ بإذن الله عز وجل). وأيضاً: (ما أنزل الله من داء إلا أنزل له شفاء).

وأشار القرآن الكريم إلى العسل وأنواعه وتأثيراته الطبية، وإنه لمن الغريب أن نلاحظ نتائج التجارب العلمية الحديثة تتمشى مع آراء افترضت منذ زمن بعيد وثبتت صحتها من خلال هذه التجارب.

لقد اتضح أن العسل استعمل منذ (2000) ألفي سنة كمادة لعلاج الحروق والجروح والخراجات والدمامل. لقد سجل ذلك على بعض النقوش أو الوصفات الطبية القديمة. والآن يفسر لنا العلم الحديث وبتعليل منطقي استعمالات العسل الدوائية بناء على ما يحتويه من مركبات ومواد فعالة.

الأدلة العلمية التي تؤكد على أهمية العسل في العلاج:

لقد أشار الحديث النبوي إلى استعمال العسل في الاضطرابات المعِدية وثبت علمياً أن العسل يقصر المدة ويخفف شدة المرض الناتج عن الاسهالات الجرثومية أو غير الجرثومية.

كما تأكد علمياً أيضاً تأثيرات العسل ضد الميكروبات وضد الفطريات المختلفة، وقد عُزيت هذه الخاصية إلى حامضية العسل المنخفضة وزيادة توتره، وارتفاع ضغطه الاسموزي. أضف إلى ذلك قابلية العسل العالية لإنتاج فوق أكسيد الهيدروجين وتكوين جهاز حيوي مضاد يحتوي على مادة الأنهيبين وهذا يفسر سر فعالية العسل ضد الجراثيم ومنع تكاثرها، كما يحتوي العسل على بعض الانزيمات مثل الاسكيداز والليزوزيم وغيرها التي تؤدي وظيفة منع نمو الجراثيم والفطريات[3].

لقد لاحظ العلماء عدم نمو أي جراثيم في الجروح (بعد العمليات

---

(3) إبراهيم أ.س: فعالية العسل ضد المكروبات. بحث ضمن مجموعة أبحاث المؤتمر الأول العالمي للطب الإسلامي بإشراف: د. العوضي، الكويت 1981 م.

الجراحية) التي عولجت بالعسل، وكذلك فقد اتضح أن قدرة العسل كمضاد حيوي أعلى من تأثير عديد من المضادات الحيوية التي استعملت لعلاج تسعة أنواع من جراثيم المسالك البولية.

أما تأثير العسل ضد الفطريات فقد ثبت بالتجربة المعملية بواسطة استعمال العسل المقطر.

ونأتي الآن إلى تأثير العسل ضد الالتهابات فقد فُسِّر هذا التأثير بالنظر لاحتوائه على مادة الأنهيبين وكذلك لخاصية العسل المتمثلة في امتصاص الرطوبة وهذا التأثير ينتج عنه امتصاص انتفاخ العضو المصاب.

وهناك ظواهر أخرى لم يتم الكشف عنها ومثال ذلك تدخل بعض محتويات العسل في إفراز مواد وسطية مثل البروستاجلاندين والهستاين واللوكترين.

ونستعرض الآن جوانب أخرى من آثار العسل على بعض الأمراض ومثال ذلك تأثيره على التهابات الصدر، فقد ثبت تأثيره كمسكن للسعال وطارد للبلغم، وقد عُزي هذان التأثيران إلى قدرة العسل على إنهاء إفرازات القصبة الهوائية وكذلك تحسين وظيفة الغشاء المخاطي للقصبة الهوائية وكذلك تحسين وظيفة الغشاء المخاطي للقصبة والشعب الهوائية.

جدول يبين تركيب العسل

ماء 17.20٪	حوامض: حامض المليب، احماض أمينية.. وغيرها.
سكر فاكهة 38.19٪	معادن: صوديوم، كلسيوم، حديد فسفات.
سكر جلكوز 31.28٪	بوتاسيوم، مغنسيوم، سلفات.
سكر شعير 7.30٪	فيتامينات: فيتامين ب2، ب6، ج، ك..
سكروز 1.30٪	انزيمات: فسفاتاز، ليزوزميم، كاتالاز..
سكاكر أخرى 1.5٪	مواد زلالية.
	مواد دهنية
	مادة الأنهيبين.

العسل غذاء صحي طبيعي سهل الهضم وينتج طاقة حرارية لا بأس بها

وذلك من جميع أنواع العسل المعروفة. إنه يحتوي على النشويات الـزلالية وبعض المواد الدهنية والمعادن وبعض الفيتامينات وانزيمات عديدة، إن ملعقـة واحدة من العسـل تعطي طـاقة حـرارية تعـادل قدر (60) ستين سعـراً حراريـاً، وتحتـوي هـذه الملعقـة على 11 مجم من النشـويـات، 1 مجم كلسيـوم و 0.2 مجم من الحـديـد، و 0.1 مجم من فيتامين ب، و 1 مجم من فيتامين ج.

ولتعيين خاصية العسل على منع وعـلاج فقر الـدم فقد عين مستـوى مكداس الدم لـ (30) ثلاثين طفلاً رضيعاً تمَّ تغـذيتهم على العسل، واتضـح ارتفاع مستـوى الهيموجلبين وعدد الكريات الحمراء لديهم بالنسبة للمستوى قبل بدء العسل، وقـد فُسِّر هذا التأثير بوجود الفيتامينات والمعادن المذكورة بالعسل.

أما بالنسبة لخاصيـة العسل في تسـريع التئـام الجروح فقـد كان ذلـك محط تجارب واختبارات عـديد من العلمـاء، وثبت من خلال هـذه التجارب دور العسـل الواضح في شفاء هذه الجروح وسرعة التئامهـا. وقد عُـزي هذا التـأثير إلى احتـواء العسل على كمية جيدة من النشويات كمصدر للطاقة تساعد الحالات المرضية التي بها يهدم الأيض بالجسم، وكذلك موضعياً كمادة تمتص الرطوبة وتقلص الوذمة والانتفاخ، وإلى احتوائه على بعض المواد المضادة للجراثيم. ونضيف إلى ذلك أن العسل ينشط تكوين ونمو الانسجة الجديدة في الجروح[4].

ملخص لتأثيرات العسل الدوائية وبعض الآثار الجانبية:

للعسل عدة أنـواع وذلك يعتمـد على النباتـات والظروف التي ينتـج خلالهـا العسل. وعلى هذه النباتات والظروف أيضاً تعتمد التأثيرات الطبيـة والآثار الجـانبية له.

وفيمـا سبق من مناقشـة نلخص آثار العسـل الطبيـة في أنه مضـاد لـلإسهـال ومضاد للجراثيم والفـطريات، وضـد الالتهابـات والقروح، ومسكن للسعـال وطارد للبلغم.

(4) Armon P.J.: The use of honey in the treatment of infeeted wounds.

لا يـوجد أي نـوع من أنواع السمـوم في العسل الصـافي. ولكن في حالات نادرة فإن بعض النحل قادر على إفراز عسل يعتبر ساماً للإنسان. وبصفة عـامة فـإن الفصيلة الوحيدة من النحل التي تفرز مثل هذا العسل السام هي من فصائل معـروفة وخاصة.

عسـل النحـل قـد يحـدث آثـاراً تحسسيـة عنـد بعض الأفـراد ممن لـديهم استعداد لظهور مثل هذا التحسس.

وهناك موضوع حيوي جداً وهو أن بعض الفرضيات تقـول: إنَّ عسل النحـل بديل جيد للسكر في حالات مرض السكر، ولكن يجب ألا ننسى أن النسبة العـالية للسكـر في العسل قـد ترفـع سكر الـدم إلى مستويـات عاليـة لدى المصـابين بداء السكري إذا تناولوه بكميات زائدة.

ومن المهم أن نعرف أن للعسل عدة ألوان ونكهـات، وذلك حسب النبـاتات ومواسم السنة التي جمع فيها هذا العسل، وقـد اقترح أن يتم انتقـاء نوع من أنـواع العسل لعلاج مرض معين، فمثلاً اقترح عسل السعز (الزعتر البري) وعسل الليمون لعـلاج أمـراض الجهـاز التنفسي، وعسـل النعنـاع أو عسـل السعـز لعـلاج مـرض اضطرابات المعدة والامعاء، وعسل النعناع، وعسل النباتات العطريـة مثل الـلاوند وأيضا عسل النعناع والعسل الصافي لعلاج مرض القلب، وأخيراً فيقتـرح استعمال عسل التسطل (الكستانة) وعسل الأزهار البرية وعسـل أزهار الفـواكه لعـلاج مرض الكليتين والمسالك البولية.

وختاماً فإن العسل لكي يؤدي مفعوله الطبي يُفضل أن يكون جديد المحصول نقياً من الشوائب لم تلوثه الأيدي بالمزج والزيادة والامهاء وأن يكون مصدره الخلايا الطبيعية مباشرة.

كـل هذه المـلاحظات تتمشى مـع ما ورد في الآيـات الكـريمـة والأحـاديث النبوية. إن الوحي الذي نـزل بالقـرآن الكريم يضم حقـائق وفرضيـات علمية ثبتت

بالعلم الحديث وتجاربه صحتها وصدقها. إن الآيات المذكورة والأحـاديث النبويـة توجز لنا فوائد العسل بأنواعه واستعمالاته الطبية.

هنـاك حـاجـة مـاسـة لإجـراء دراســات أخـرى لتقييم الغــوامض الأخـرى والمعجزات العلاجية الكامنة في آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة.

تاريخ انتشار الإسلام في افـريقيا

تأليف يوري كبيشانف

ترجمة الدكتور نوفل علي نيّوف

هذه ترجمة لمقدمة كتاب (تـاريخ انتشـار الإسلام في إفـريقيا) الـذي وضعه الباحث الروسي يوري ميخائيلوفتش كبيشانف ونشره في موسكو سنة 1987 م.

ويهمنا أن نلفت نظر القارىء الكريم إلى أن أهمية هذه الـدراسة تكمن فيمـا يلي:

1 ـ أهمية الموضوع ومساحته التاريخية.

2 ـ القدر الكبير من الموضوعية في سرد المعلومات ومعالجتها.

3 ـ الاعتـراف بقـدرة الإسـلام على تـنـظيم الحيـاة الاجتمـاعيـة المعـاصـرة (الزواج، الميراث، النظافة.. الخ..).

4 ـ الاعتراف بدور الإسلام في إلغاء نعرات التقوقـع الأثني والقبلي، أي في إقامة وحدة وطنية هي أساس للدولة الفتية الحديثة.

5 ـ اعتبار الإسلام قوة تطويـرية وتنويرية تسرع حركة التمدن والتقدم.

6 ـ الإقـرار بعـظمـة الحضـارة الإسـلاميـة وبمـا حققـه الإسـلام من نجـاح وإنجازات خلال العقود الأخيرة.

ونذكّر القارىء بأن هذه الدراسة تنطلق في تقصياتها واستنتاجاتهـا من المنهج المادي التاريـخي الذي ينظر إلى الإسلام (والدين عامّةً) بوصفه أيدلـوجيا، أي من الناحية الـدنيويـة لا غير. فهـو منهج يغلّب العـوامل الاقتصـادية والاجتمـاعية على العـوامل الـروحية والأخـلاقية، من حيث الفـاعلية في حـركة التـاريخ. ولـذلـك، فـالمؤلف يعتمد في تتبعـه تاريـخ انتشار الإسـلام في إفريقيـا، على النظرة النفعيـة القائلة بأن المصلحة هي التي توجه الجماعة وتحكم اختياراتها المصيريـة (الدينيـة والدنيوية) حتى ولو لم يكن الفرد يعي تلك المصلحة على نحـو مباشـر وجلي (من هنـا ينظر كبيشـانف إلى اعتناق الإسـلام في إفريقيـا على أنه يمثـل حـلاً لكثيـر من المشاكل الدنيوية، فيتجاهل قيمته الروحية وجانب الاقتناع الـذي يدفـع الناس إلى اعتناقه). ومن المنهج المادي التاريخي نفسه تنبع النظرة الطبقية الواضحة في هـذه الـدراسـة، التي تحـاول أن تـربط بين التـوحيـد وتـطور المجتمـع إلى المـرحلتين (الإقطاعية) و (الرأسمالية).

ويشير كبيشانف إلى ما يشاع من أنه كان هناك مسلمون مـارسوا في المـاضي تجارة الرقيق في إفريقيا، على الرغم من أن هذه القضية إشكاليـة وما تـزال موضـع خلاف بين المؤرخين حتى الآن.

وأيّا ما كان الأمر، فالدراسة تمثل وجهة نظر الآخر ولا نظنها تخلو من فائدة.

المقدمــة

منـذ أواسط الخمسينيات وحتى أواسط السبعينـات (من هـذا القـرن) كـانت تجري عمليات ما يسمى بتسيس الإسلام، مـع ما يـرتبط بذلـك التسيس من إضفاء للطابع الإسلامي على سياسة دول آسيوية وإفـريقية يقـطنها سكـان مسلمون. وقـد ازدادت عمليات التسيس هذه قوة في الثمانينيات على وجه الخصوص. وإذا كانت

هذه الظاهرة مفاجأة للكثيرين، فإنها لم تكن كذلك بالنسبة للمؤرخين الذين يدرسون ثقافة الإسلام السياسية والحياة التقليدية الاجتماعية والثقافية والدينية والأيدلوجية للشعوب الإسلامية. وعلى أية حال، فإن تاريخ الإسلام في بلدان آسيا وشمال إفريقيا معروف نسبياً بدرجة أكبر كثيراً من تاريخ الإسلام في إفريقيا إلى الجنوب من الصحراء. واستجابة لاهتمام القراء المتزايد طُبع (أو أعيد طبع) عدد من الأبحاث المستفيضة والدراسات الجماعية المخصصة لإضاءة تاريخ الإسلام في إفريقيا، وذلك بالإنكليزية والفرنسية وغيرهما من اللغات[1]. وتقدم هذه المطبوعات لوحة عن تاريخ انتشار الإسلام وتاريخ الدول الإسلامية الإفريقية، سواء منفردة أو في مجموعات. وتنحو هذا المنحى نفسه تلك الأبواب التاريخية التي تتضمنها مؤلفات ج. س. تريمنغهام[2]، أبرز متخصص إنكليزي في الإسلام وإفريقيا. وتتأتى قيمة هذه المؤلفات المكرسة لتاريخ الإسلام في إفريقيا من خبرتها في تحليل ونشر عدد كبير من المواد المغمورة والإشكالية والعسيرة المنال. غير أنها، للأسف لا تقدم لوحة مكتملة لتاريخ انتشار الإسلام في المنطقة الإفريقية.

على أن شمال إفريقيا دخل إطار الخلافة العربية منذ أواسط القرن السابع ومطلع القرن الثامن الميلاديين، في حين أنّ أثيوبيا قامت فجر الإسلام بدور رائد في تشكيل مناخ هذا الدين. واليوم تعتبر إفريقيا القارة الثانية في العالم، بعد آسيا، من حيث عدد المسلمين فيها (حوالي مائتي مليون مسلم) إن إفريقيا الشمالية

---

(1) (a) Cleark P.B. West Africa and Islam. A Study of Religions Development From the 8. the to the 20th Century. L., 1982.
(b) Coug J. Les musulmans en Afrique. P, 1975.
(c) Coug J. Islam en Ethiopie. Des Origines au XVIe Siècle. P., 1981.
(d) Lewis I.M. Introduction.- Islam in Tropical Africa. L., 1966.

(2) Trimingham J.S. A History of Islam in West Africa. L., 1982.
Trimingham Islam in Ethiopia. OXF., 1952.
Trimingham Islam in East Africa OXF., 1964.
Trimingham Islam in the Sudan OXF.; 1949.
Trimingham Islam in West Africa. OXF., 1959.
Trimingham The Sufi Ordens in Islam. OXF., 1971.

العربية التي يعيش فيها مائة مليون مسلم، هي واحدة من أقدم المناطق التاريخية في العالم الإسلامي، أما إفريقيا المدارية، فهي ميدان الانتشار السريع للإسلام. لقد كان عدد المسلمين فيها لا يتجاوز عشرة ملايين إنسان في مطلع القرن العشرين، على حين يقطنها الآن قرابة مائة مليون مسلم[3]. وأخيراً فإن هناك ثلاث جماعات إسلامية مختلفة هي: (أفارقة المالاي، والهنود وشعوب البانتو) تعيش في جنوب إفريقيا.

وتتفوق إفريقيا المدارية تفوقاً كبيراً على باقي مناطق العالم من حيث تكاثر الطائفة الإسلامية. كما أن نسبة المسلمين تتعاظم باستمرار بين جماهير السكان، ولا سيما في البلدان الواقعة شمال خط الاستواء وعلى طول ساحل المحيط الهندي. فالإسلام الآن هو دين أكثرية السكان (وليس دين أقلهم كما في مطلع القرن العشرين) في كل من نيجيريا الشمالية ومالي وسيراليون. إذ أن ثمة شعوباً بكاملها اعتنقت الإسلام خلال حياة جيل واحد، كما هو الحال، مثلاً لدى شعوب بوكومو في كينيا، وشامبالا في تنزانيا، وأقليات كثيرة من الجبليين في نيجيريا وشمال الكميرون. فقد اعتنق الإسلام في إفريقيا المدارية قائدا دولتين (بونغو في غابون، وبوكاسا في جمهورية إفريقيا الوسطى)، وزعماء قبائل، وشخصيات سياسية مرموقة. وحتى أولئك الذين ليسوا مسلمين بين هؤلاء، كثيراً ما يساهمون في نشاط المنظمات الإسلامية الدولية ويشجعون نشر الإسلام في بلدانهم، وذلك انطلاقاً من اعتبارات سياسية. وأخيراً فقد قامت محاولات لنشر الإسلام بالقوة في بلدان إفريقيا بكاملها (كما حدث في أوغندا أيام عيدي أمين). وإذا كان هناك، خلال الستينيات والسبعينيات، عدد من دول الحزام السوداني الإفريقية التي يشكل المسلمون أغلبية السكان فيها ويحكمها قادة غير مسلمين، فإنه مع مرور الزمن، إما أطيح بأولئك القادة، أو أنهم تخلّوا عن السلطة طوعاً وحلّ محلهم مسلمون.

وتنقسم دول إفريقيا اليوم، من حيث انتشار الإسلام فيها، إلى المجموعات الست التالية:

---

(3) Barret D.B. Analytical Methods of Studing of the Religions Expantion in Africa. -JRA. 1970, Vol 3, fase. 1.

1 ـ البلدان العربية في إفريقيا، حيث يعتبر الإسلام دين الدولة (بما في ذلك موريتانيا وشمال السودان)؛ وينضم إلى هذه المجموعة جمهورية تشاد التي يُشكِّل فيها العرب أكبر الأقوام الأثنية، وإن كانوا لا يشكلون أكثرية السكان، وكذلك دول شاطىء المحيط الهندي الثلاث وهي: الصومال، وجيبوتي، وجزر القمر، حيث الإسلام هو دين الدولة أيضاً:

2 ـ دول الحزام السوداني الخمس التي يشكل المسلمون أكثرية سكانها، وهي: (السنغال، وغامبيا، وغينيا، ومالي، والنيجر).

3 ـ دول إفريقيا الغربية الست، حيث المسلمون أكثر عدداً من المسيحيين، ولكنهم لا يشكلون الأكثرية، وتلك الدول هي: (نيجيريا، وغينيا بيساو، وسيراليون وليبيريا، وجمهورية ساحل العاج، وبوركينا فاسو).

4 ـ دول حزام إفريقيا الاستوائية الست، حيث تحتل الأقوام الإسلامية، رغم أقليتها، مواقع هامة في الحياة الاقتصادية والسياسية، وهي (أوغندا، وجمهورية إفريقيا الوسطى، وغابون، وغانا، وتوغو، وبنين)؛ وإلى هذه المجموعة تنتمي الأقاليم الوسطى في الكاميرون وعاصمتها مدينة ياوندي.

5 ـ دول إفريقيا الشرقية الثلاث، حيث للأقلية الإسلامية فعالية ذات وزن، وهناك نجد مناطق ومساحات أثنية كاملة تقطنها أكثرية إسلامية (أثيوبيا، وكينيا، وتنزانيا التي تنضم إليها المنطقة الحدودية الشمالية من موزامبيك).

6 ـ البلدان الأخرى في إفريقيا:

خلال مائة وخمسين عاماً الماضية كانت المجموعة الأولى من البلدان تزداد على حساب الثانية (فمثلاً، تعاظم عدد الناطقين بالعربية بين سكان السودان وتشاد)، أما المجموعة الثانية فازدادت على حساب المجموعة الثالثة.

وبكلمات أخرى، فإن الإسلام والثقافة العربية إلى جانب اللغة العربية هي ظواهر تمتد نحو الجنوب، إلى إفريقيا المدارية، بل حتى الاستوائية.

كيف يفسر هذا الانتشار الواسع للإسلام في القارة الإفريقية؟ لقد حاول

الإجابة على هذا السؤال بحاثون كثيرون. وكقاعدة، كان العلماء الغربيون يعزون هذا الأمر إلى وجود قربى مميزة بين الإسلام من جهة، والطقوس والثقافات الإفريقية من جهة ثانية. فمثلاً كانوا وما زالوا يشددون على حالات مثل تعدد الزوجات في المجتمعات التقليدية الإفريقية والمجتمعات الإسلامية؛ وعلى بساطة العبادات في الإسلام (قياساً إلى ما هي عليه العبادات في المسيحية) بساطة اندماج المسلم الجديد في الجماعة الإسلامية (إذ لا حاجة به لتعلم الأقانيم، ولا للاعتراف، بل ولا يُطلب منه التخلي عن إيمانه السابق بتعدد آلهة الوثنية، على أن تعدد الألهة ليس معروفاً إلا في عدد قليل من مناطق إفريقيا)؛ البساطة النسبية للتراتبية الدينية، سواء في السماء أو في الأرض، ذلك أنه لا يوجد في الإسلام طبقة كهنة تمثل الوسيط بين المؤمنين وربهم، كما هو الحال في المذهب الكاثوليكي أو لدى كهنة الأديان التقليدية؛ التشابه المعلوم بين الجمعيات الدينية السحرية السرية التقليدية والأخويات الروحية، والتشابه نفسه قائم بين السحرة التقليديين ـ أي كهنة هذه الجماعات ـ والمرابطين (في الصومال هم الوداديون، وفي السودان هم الفقراء)، تعديل الإسلام تقديس الأجداد والإيمان بالأرواح المحلية... الخ.

لا بد أن نأخذ بعين الاعتبار أن الإسلام هو، أولاً: دين فائق التطور، بل هو الدين الأكثر شباباً بين الأديان العالمية، إذ أنه ظهر في قلب عالم القرون الوسطى تحديداً. وقد تمثل هذا الدين خبرة ألف عام من عمر الأديان الأخرى، بما في ذلك الأديان العالمية، بل استطاع أن يوظف هذه الخبرة وأن يطورها. والإسلام، ثانياً، ليس مجرد دين بالمعنى الضيق للكلمة، أي بوصفه نسقاً من الطقوس والمعتقدات الدينية، بل إنه إلى ذلك أيديولوجية دينية سياسية، ونمط حياة، وحضارة توحد مئات الملايين من البشر في آسيا وإفريقيا. وهكذا، فإن الإسلام يتضمن أفكاراً كثيرة تنتمي إلى مجالات الدين والأيديولوجيا والقانون والأخلاق والثقافة، وهي أفكار لا وجود لها في الأديان والثقافات الإفريقية التقليدية أو أنها لم تلق فيها تطويراً ذا شأن.

فإذا ما قارنا هذه الأديان والثقافات الإفريقية التقليدية بالحضارة الإسلامية،

فإنه لا يجوز التقليل من مستوى تطورها (كما كانوا يفعلون في حالات كثيرة أيام الاستعمار) ولا المبالغة فيه. إنّ الأديان الإفريقية التقليدية تنتمي في معظمها إلى صنف الأديان المتعددة الآلهة، وذلك ما تتميز به المجتمعات ما قبل الطبقية. فالأشخاص الخارقون في هذه الأديان هم أرواح مختلفة (بما في ذلك أرواح المكان وأرواح الأجداد، وأرواح ظواهر الطبيعة. . . الخ)، ولكنهم ليسوا آلهة. إن الأديان المتعددة الآلهة هي من صفات المجتمعات التي لم تبلغ مستوى الحضارة. غير أنه في معظم المجتمعات الإفريقية وقبل المرحلة الاستعمارية كانت هناك حضارات ابتدائية Protocivilisation أصيلة، بل بدايات حضارات أو (حضارات تقريباً، ذلك أن الحدود بين الحضارات الابتدائية وبدايات الحضارات هي حدود شكلية جداً)[4]. ففي مواطن حضارات إفريقيا الغربية (السودان الغربي والأوسط، ومنطقة خليج بنين) وما بين البحيرات (بوغاندا) قامت أديان تجسد الإله في عدد من الأشخاص. غير أن الحضارات الابتدائية وبدايات الحضارات كانت تختلف عن الحضارتين الإسلامية والأثيوبية بافتقارها إلى كتابة متطورة. فالأديان الافريقية التقليدية، سواء المتعددة الآلهة، أو تلك التي جسدت الإله في شخص واحد، لم تكن مناسبة تماماً لتصبح أساساً لنظام يملي تعاليمه الروحية على الكادحين لصالح طبقة المستغلين (الإقطاعيين) وهي في طور التشكل.

لا يجوز، من حيث الجوهر، أن نستخدم تعبير العناصر الطبقية أثناء دراسة المجتمعات الإفريقية التقليدية إلا بخصوص حوادث في أساطير متفرقة (على شكل قائمة أساطير) وبعض التحريمات السائدة لدى فئة من الجماعة المغلقة، ولا سيما تقديس سلطة الحاكم وشخصه. فقد كانت الاتحادات السرِّيَّة في عدد من مجتمعات إفريقيا تُسْتَخْدَم أيضاً بصفتها وسائل إرغام (غير اقتصادي) (بما في ذلك الإرغام الروحي). وإلى جانب ذلك فإن هذه العبادات التقليدية، أو عناصرها إذاً كانت وسائل ضبط لحياة المجتمعات المعنية.

كانت المجتمعات الإفريقية تعتنق الإسلام بوصفه ديناً وحضارة، حين كانت

---

(4) يوري كيبشانف. الحضارات الإفريقية: التشكل والنمو. إفريقيا: التراث الثقافي والعصر موسكو، 1985 م.

تنتقل من التشكيلة الإقطاعية المبكرة إلى المجتمع الطبقي الذي كان لزاماً عليها أن تجد الأيديولوجيا الدينية السياسية المناسبة لها فيه، وما ينقصه من عناصر الحضارة. وعدد هذه المجتمعات ـ التقليدية الآخذة في الانهيار ـ ليس قليلاً في إفريقيا المعاصرة، إلى الجنوب من الصحراء. وفي هذا المجال تتنافس المسيحية والإسلام، حيث هناك عدد كبير من شتى أنواع العوامل التي تدخل في حسم هذا الرهان: لأي من هذين الدِّيْنَيْن العالميين ستكون الغلبة؟

يحدث أحياناً أن يعتنق الإسلام أكثر أعضاء المجتمع التقليدي وجاهة، أي الزعماء والأعيان وفي أكثر الحالات أقرب منافسيهم، أي إخوتهم الأصغر وخصومهم في الصراع على السلطة. وفي الأحوال الأخرى يكون أول من يعتنق الإسلام هم الرجال الشباب الذين ينزحون إلى المدن والبيارات ومناجم المعادن، حيث يعيشون ويعملون جنباً إلى جنب مع المسلمين وبعدئذٍ يعودون إلى قراهم الأم، هناك يقودون النضال تحت راية الإسلام ضد القادة التقليديين من زعماء ومسنين وكهنة. وهذه الطريقة تميز شعب بوكومو في كينيا بوجه خاص(5). فعند جيرانهم الجنوبيين، أي الميجيكنت، كان أول من اعتنق الإسلام هم العناصر البرجوازية الصغيرة في القرى، أي أصحاب المزارع الميسورون وأصحاب الحوانيت الخ. .(6) وهذه الطريقة معروفة أيضاً في إفريقيا المدارية. أما عند الجيران الشماليين للبوكومو، أي أورمورو من قبيلة بوران في مقاطعة سيولو، فإن انتشار الإسلام كان مرتبطاً بإعادة توجيه العلاقات الثقافية وبتأثير الصوماليين. ففي الأربعينات من هذا القرن كان كثيرون من شباب بوران الذين في سيولو يعدون أنفسهم مسلمين، ثم أصبح هؤلاء أكثرية ما بين (1951 -1953 م). ومن المعروف أن التجار المسلمين (وفي هذه الحالة هم الصوماليون وأبناء أرومو الذين أصبحوا صوماليين) هم الذين قاموا بدور الدعاة للإسلام. والسائد أيضاً أن المنظمة الدينية

---

(5) Towensend N. Age, Descent and Elders among the Pakomo. - Africa. 1977, Vol. 47, Pt. U, (PP. 394- 395).

(6) Parkin D. Polities of Ritual Syncretism: Islam among the man- Muslim Giryama of Kenya.- Africa, 1970, Vol. 40. Pt3. P. 225.

التقليدية في هذه القبيلة كانت تعاني من أزمة. إذ أن صلات بوران أسيولو مع أبناء قبيلتهم في جنوب أثيوبيا كانت قد انقطعت، حيث كان يوجد مقر أرفع كاهنين للبوران ويسميان كاللو. فقد أخفق هذان الكاللو في تعيين ممثلين لهما في أسيولو، رغم أن وجهاء أسيولو كانوا قد طالبوهما بذلك. عندما فقدوا نفوذهم في أوساط الشباب بسبب غياب دعم الكاهنين لهم[7]. وفي ظروف هيمنة منظمة مجموعات الشباب البالغين (وبالدرجة الأولى مجموعة المحاربين الشباب) عند البوران والبوكومو والشعوب الأخرى في كينيا، انضم إلى المسلمين الشباب، وعلى نحو جماعي أترابهم الذين كانوا يطمحون إلى التحرر من رقابة الوجهاء المسنين.

وفيما يخص شعوب منطقة المحيط (كينيا وتنزانيا) التي تتكلم لغة البانتو فإن أول من اعتنق الإسلام بينهما، كما يشهد مثال الميجيكيين، هم أناس ميسورون ولكنهم ليسوا من الأعيان، وهم على صلة ما بالتجارة التي تعتبر عملاً تقليدياً للمسلمين السواحليين[8]. ومن الممكن أن يكون الإسلام قد انتشر فيما مضى بنفس هذه الطريقة بين السواحليين أنفسهم. وحين ينقل المؤرخون الملاحظات الخاصة بالقرنين التاسع عشر والعشرين إلى العصور الوسطى فإنهم يحاولون إحياء لوحة انتشار الإسلام بين مختلف فئات المجتمع السواحلي. إليكم، إذاً، كيف يتحقق ذلك على يدي ف. م. ميسيووغن وهو يصف دولة ياتي (كينيا) السواحلية في العصور الوسطى: (إن فئات السكان الحديثة المنعمة في المدن السواحلية كانت قد اغتنت بواسطة التجارة، فلم يعد في مقدورها الاعتماد، في الدفاع عن حقوقها وممتلكاتها، على النظام التقليدي الاجتماعي الأيديولوجي الذي كان في أيدي العائلات الأرستقراطية العريقة، ولذلك فإن ممثلي الفئات المالكة الجديدة يعتنقون الإسلام بمحض إرادتهم، إذ أنهم يعرفونه من خلال اشتغالهم بالتجارة. أما جمهور السكان المحرومين والمظلومين والذين يزداد استغلالهم من جانب

Baxter. P.T.W. Acceptance and Rejection of Islam among The Boran of the Northern (7) Frohtier District of Kenya.- Islam in Tropical Africa. Ed. ey 1.M. Lewis. L., 1966, P.235- 250.

(8) المرجع السابق، ص 235 -250.

العائلات الارستقراطية، بحكم التنافس بين الفئات المالكة القديمة والجديدة، فإنه أيضاً يميل إلى الإسلام، لأنه يرى في انتشار هذا الدين تحطيماً للأعراف الاجتماعية القديمة. . وهنا، في هذه التغيرات الاقتصادية الاجتماعية تحديداً، يكمن سبب انتشار الإسلام بين سكان شاطىء إفريقيا الشرقي)[9].

غير أن هناك أيضاً جزءاً من الارستقراطية القديمة المنتمية إلى بدايات الإقطاعية التي كانت وثيقة الصلة بالأديان التقليدية السابقة على الإسلام (في أثيوبيا كانت مرتبطة بالصيغة المسيحية المحلية وبالأديان التي تمازجت مع المسيحية واعتنقتها في الأطراف الشمالية والجنوبية من البلاد) وهو جزء اعتنق الإسلام في ظروف معلومة، بل وتزعم قيادة التجمعات الإسلامية. ذلك أن عبادة القديسين وتأليه الملوك والزعماء الكهنة كانت الشكل الأكثر شيوعاً للدين الطبقي، من حيث الجوهر، وفي إفريقيا قبل انتشار الإسلام والمسيحية. وتعتبر تلك العبادة أساساً للحكم المطلق الوليد حينها، أي للعنصر المركزي للدولة الإقطاعية (بدايات الإقطاع) وأداة إرغام أيديولوجي جبارة ضد المنتجين الصغار الذين يدفعون إيجاراً. وكانت هذه العبادة تعوض جزئياً عن ضعف الإرغام الذي تمارسه الدولة (من خارج الاقتصاد). إن عبادة الملك المقدس كانت تضمن البقاء له ولحاشيته الطفيلية بوصفها فئة استغلالية. أضف إلى ذلك أن ما يرتبط بهذه العبادة من مختلفة أنواع الطقوس والتحريمات كانت تقيد شخصية (الملك) إلى حد يجعله يتحول إلى شخصية رمزية محض، مجردة من السلطة الحقيقة ومن الحق في الحياة المستقلة عموماً. وكان ذلك يجرده أحياناً حتى من حقه في الحياة نفسها، باعتبار أنه كان لا يجوز أن يعالج طبياً، بل في مرات عديدة كان ينصح بحرمانه من الحياة ما إن تظهر عليه أولى أعراض الشيخوخة أو الضعف الجسدي. ولذلك فإن تغيير الدين كان له في أعين هؤلاء الملوك التعساء جاذبية لا يستهان بها. وبفضل التمازج الواسع الانتشار كان بوسعهم بعد اعتناق الإسلام شكلياً، أن يتخلصوا من الطقوس

---

(9) ميسيوغن ف. م. الأخبار السواحلية عن دولة باقي في القرون الوسطى. في كتاب ثقافة ولغات شعوب إفريقيا. مجموعة دراسات أتنوغرافية إفريقية، رقم 6، إصدارات معهد الأتنوغرافيا، 90. موسكو ـ لينغراد، 1966 م.

والتحريمات الأكثر مضايقة لهم وأن يحتفظوا بـالعناصـر الأساسيـة في عبادة الملك المقدسة بوصفها وسيلة إرغام روحية.

وكان هناك سبب آخر يُشجِّع الأرستقراطية القديمة على اعتناق الإسلام، هـو انتشار هذا الدين بين مواطنيها. وفي ظل الإقبال الجماهيـري على اعتناق الإسـلام بين صفوف العامة في جماعـات المزارعين ومـربي الحيوانـات، كان يعتنق الـدين الجديد كذلك العائلات الحاكمة أو أفخـاذ من تلك العائـلات فقط، كما فعـل مثلاً أمراء، وكهنة قبيلة هبب في شمال أرتريا[10] وبوجا وغوراغي[11] كبيـرا كهنة الإلـه، والكاهنان القائدان كاللو من أرومو (وهذه الشعوب الثلاثة كلها تعيش في أثيوبيـا). ومعـروف أنه بعـد الانتقال إلى الإسـلام فإن عـائلات الكهنـة في واحـد من فـروع هبب، وعـائلات كبـار الكهنة عنـد غوراغي، وأرومـو وبعض الشعوب الأخـرى قد تحولت إلى سلالات مشايخ مسلمين.

إن ما أشرنـا إليه أعـلاه من عوامـل اقتصاديـة واجتماعيـة وسياسيـة لا يحتفظ بفاعليته وحسب، بل يزداد قوة في ظروف إفريقيا اليـوم. وهي عوامـل تساعـد على انتشـار الإسـلام ابـان عمليـة التغييـرات التي تجـري في المجتمعـات الإفـريقيـة التقليـدية. وإلى جـانب ذلك، فقـد دخلت المعترك عـوامل جـديدة تتعلق بهجـوم العلاقات الرأسمالية وتأثير الأيديولوجيات المعاصرة.

إن نزعات التقدم في إفريقيا المعاصرة كثيراً مـا تتخذ في الـوعي الاجتماعي شكـل الانتقـال من (الـوثنيـة) إلى المسيحيـة أو الإسـلام. وهـذا يعني أن الأديـان العالمية، بما في ذلك الإسلام والمسيحية، تمثل خطوة أكيدة إلى الأمام بالمقارنـة مع الأديان التقليدية، ما قبل التوحيدية، التي تخضع لها خضوعـاً كبيراً جـداً جميع جوانب حياة الجماعات الإفريقية.

ولا يتنـاقض ذلك حتى مـع مـواقعـة كـون الاعتقـادات الـدينيـة، والشعـائـر والطقوس المنحدرة من الأديان ما قبل التوحيدية، تظل ثابتة غاية الثبات، ذلك أنهـا

---

(10) ترينمنغهام، الإسلام في أثيوبيا، أكسفورد، 1952، ص 112.

(11) Shack W.A. Gurage: the People of Ensete Cultivation. L., 1966. P. 190- 194.

تتحول وتتعايش مع الصيغ الحياتية المحلية التي يجيء بها الإسلام أو المسيحية. ويستمر الإيمان كذلك بالسحر والنبوءة، وبشفاعة أرواح الأجداد والملوك المقدسين أمام رب السماء. وقد حلّ وظيفياً محل الساحر العراف مرابط مسلم مخصوص بقوة صوفية أي بالبركة)، فهو يشفي من مختلف الأمراض، ويفسر الأحلام التنبوئية، ويكتب ويبيع الأحجبة وأختام القرآن (وهي تمائم مكتوب عليها آيات قرآنية). أما الملوك المقدسون التقليديون الذين اعتنقوا الإسلام رسمياً، مثل مور ـ نابا في بوركينا فاسو، فإنهم ما زالوا يمثلون في أعين رعاياهم آلهة حية، سواء كان الرعايا (وثنيين) أو مسلمين أو مسيحيين.

إن المؤمنين الأفارقة، شأنهم شأن أكثرية المسلمين في المناطق الأخرى، ما زالوا حتى الآن يتوجهون بالصلاة إلى النبي ﷺ بالذات، بوصفه صانع معجزات أو روحاً خيراً ووسيطاً بينهم وبين الله رب السماء البعيد والغامض بالنسبة لهم(*). وبنفس هذه الطريقة تماماً يصلي كثيرون منهم لأرواح الأجداد.

وبصفة عامة، فإن أفكار الآخرة، أي الحساب والجنة والنار.. الخ، نادراً ما تطورت في الأديان الإفريقية التقليدية، رغم أنها أفكار تقوم بوظيفة تعويضية في الأديان. وبهذا يستخدم دعاة الإسلام هذه الميزة الهامة التي يمتاز بها دينهم على الأديان الإفريقية التقليدية. فهم ينشرون تعاليمهم القائلة بأن المؤمن الذي يلتزم بأركان الإسلام يذهب بعد وفاته إلى الجنة ليتمتع فيها أبداً بجميع مسرات الحياة الدنيا. أما الأديان التقليدية فإنها لا تعرف نظيراً لهذا كله، بل هي تحتقر شخصية المؤمن (الذي لا يكاد يتميز من الجماعة بوصفه فرداً) والتصورات الغامضة حول حياة الإنسان البسيط بعد الموت.

إن أفكار المساواة التي يتضمنها الإسلام تجتذب الشرائح المظلومة بين

(*) لقد حافظنا على هذه الفكرة كما هي ليظهر جلياً مدى جهل المستشرقين، أو تجاهلهم لجوهر العقيدة الإسلامية وأركانها. فهم يصورون المسلمين لمواطنيهم وكأنهم يقيمون الصلاة للرسول ﷺ من دون الله تعالى، ويلمحون إلى أن تجريد الله عز وجل من الملموسية والصفات يجعل الأمر غامضاً، وهذا نمط سائد في التفكير الغربي الذي يستغرب كل ما هو مفارق للتثليث والتجسيد المعروفين في الديانة المسيحية. المترجم.

السكان. ذلك أن العمل والدخل الذي يجنيه المزارع والحرفي والتاجر يعتبر مباركاً وطيباً في الإسلام إذا كان الربح المتحقق من ذلك مساوياً للجهد المبذول. وجميع المؤمنين متساوون فيما بينهم، بوصفهم عبيد الله، وهم يقفون في صفوف متراصة متساوية أثناء الصلاة لا يتقدمهم إلا إمام المصلين.

ويحاول بعض رجال الدين الإقطاعيين منذ أربعة عشر قرناً من عمر الإسلام أن يجعلوا منه سلاحاً أيديولوجياً في استغلالهم للفلاحين. وإلى جانب ذلك، فإن من هم أبعد نظراً منهم كانوا يبذلون قصارى جهودهم بغية تمويه هذا المسعى الاستغلالي، فيحجبونه أو يخففون من وقعه لما يجتذب الفلاحين من أفكار حول القيمة الدينية الرفيعة للعمل الزراعي، وبالمطالبة بالإخلاص والعدل وفعل الخير والتواضع ومنع انتهاك الأحكام القرآنية، وبتحريم الربا والبذخ والاعتداء على أسرة المسلم وممتلكاته... الخ.. وبين الحين والحين، وبينما كانت سلطة الدولة تتجاهل وصايا الإسلام هذه الغالية على قلوب الفلاّحين، كانت الحركات الجماهيرية الإسلامية تعيد طرح هذه المطالب وتأكيدها من جديد في الوقت نفسه. إن هذه الحركات في شمال إفريقيا والصحراء الغربية كانت إلى درجة معلومة وفي أوقات مبكرة من تاريخ تطورها، تتمثل في الخوارج الصفريين والعباديين خلال القرنين الثامن والتاسع، ثم في الفاطميين الإسماعيليين في القرنين التاسع والعاشر، وبعدئذ في حركة المرابطين خلال القرن الثاني عشر... الخ، وصولاً إلى الجمعيات الروحية(*) الإسلامية في العصر الحديث. وفي إفريقيا المدارية والصحراء الوسطى فإن هذه الحركات الدينية التي يقودها، بشكل عام، جمعيات روحية، إنما يعود تاريخها إلى القرنين الأخيرين.

لقد تشكلت طبقة الفلاحين تاريخياً بوصفها الطبقة الأساسية في المجتمع الإقطاعي في الحزام السُّوداني (ما عدا السودان الشرقي) وفي الصومال وشرقي أثيوبيا وفي جزر ساحل إفريقيا الشرقي (إنما ليس في شمال أثيوبيا وبين البحيرات

(*) ما يعنيه المؤلف بتعبير (الجمعيات الروحية) هنا هو: (الطرق الصوفية) بكل أشكالها وتفرعاتها. المترجم.

وفي حزام السافنا الجنوبية)، وكان تشكلها هذا مرتبطاً إلى حد كبير بانتشار الإسلام في هذه المناطق. إن من كـان في البدايـة يعتنق الإسلام (في تـآلفـه مـع العبـادات التقليدية) في المجتمعـات الإقطاعيـة المبكـرة هـو القيادات الحـاكمة التي كـانت تتحول تدريجياً إلى طبقة الإقطاعيين. أما بخصوص التشكلات الفلاحية المبكـرة[12] فإنها كانت تعتنق الإسلام بـوتيرة إبـطاء على الرغم من أن أديـانها التقليـدية كـانت تتـآلف بفضل تـأثير الإسـلام. على أن الفئـات العليـا في المجتمعـات الإفـريقيـة الإقطاعية ظلت حتى نهاية المـرحلة الاستعماريـة تتميز عن الفئـات الدنيـا بـاتساع انتشار الإسلام بينها. غير أن تطور مختلف جماعات التشكلات الفـلاحية المبكـرة إلى طبقة فلاحية قويت شوكتها قبيل مرحلة الاستعمار وأبانها (في الأقاليم الإسلامية من أثيوبيا منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر وحتى ثـورة 1974م) إنما تُـرافق بتغلغـل أعمق لأفكار الإسـلام في وعي هذه الـطبقة، ولنمط الحيـاة الإسلاميـة في حياتها.

إن الإسلام، بوصفه أيديولوجية دينية سيـاسية، يـطرح على معتنقيه الأفـارقة الجدد عدداً لا يستهان به من النظريات والأفكار التي تعتمد في جملة من الحـالات إما على عناصر المساواة التي عرفتها مرحلة فجر الإسلام، وعلى نظريات معاصـرة مثـل (الاشتراكيـة الإسلاميـة) و (الاقتصاد الإسـلامي)، وإما على تقـاليد إسـلامية محافظة وطبقية النظرة، من حيث جـوهرهـا. وهذا مـا يتيح للديمقـراطيين الثوريين والـرجعيين الإصـلاحيين، وشتى ضـروب البـرجـوازيين أن يستشهـدوا بـالقـرآن والأحاديث النبويـة والمراجـع الأخرى التي يقـرها الإسـلام المتشدد، بغيـة تسويق سياستهم العملية ودعمها بالحجة. وفي بلدان إفريقيـا المداريـة هناك أيضـاً تقاليـد نضـال التحرر القـومي ومعاداة الاستعمـار تحت رايـة الإسـلام، وذلـك مـا سـوف نتحدث عنه بعد قليل.

ثمة أيضاً واقعـة سيكولـوجيا بـالغة الأهميـة، فحواهـا أن الإسلام في النـظر

(12) يوري كبيشانف. الفـلاحون و (أوائـل الفلاحين) في إفـريقيا مجلة (آسيـا وإفريقيـا اليوم) 1982 م. العدد الأول.

الإفريقي ليس أيديولوجيا دينية سياسية تنتمي إلى أوروبا وأمريكا بل إلى إفريقيا وآسيا. وعندما كانت أحزاب الأممية الثانية (الأحزاب الأوروبية الفرنسية والبريطانية والبلجيكية) تشكل حكومات الامبراطوريات الاستعمارية وترسل حكام المستعمرات إلى إفريقيا، كانت الدول الإسلامية (باستثناء الدولة العثمانية، والمغرب في مطلع العصر الحديث، وكذلك مصر محمد علي باشا وخلفائه في سنوات 1820 -1881) لا تشارك مباشرة في تقسيم إفريقيا استعمارياً وفي نهبها. أما المناطق التي كانت فيها حركة الاستعمار المبكرة، ما قبل الإمبريالية، تجري تحت ستار الإسلام، كما في أثيوبيا والمناطق الجنوبية من السودان في ظل الحكم المصري، فإن تقاليد مقاومة الاستعمار لا تقتصر على عناصر العداء للأوروبيين، بل للمسلمين أيضاً. ولهذا العنصر حضوره كذلك في مناطق أخرى من إفريقيا الوسطى والشرقية، حيث ما تزال حية ذكريات الناس عن مسلمين كانوا يتاجرون بالعبيد.

وأخيراً، فإن للإسلام في إفريقيا مراكز فكرية سياسية ضخمة (الرباط وفاس في المغرب، سوكوتو في نيجيريا، ماسينا في مالي، وإلى حد ما مركز المهديين في أم درمان بالسوادن. .الخ) يتزعمها قادة جمعيات روحية كبيرة جداً إن هؤلاء القادة، وعدداً كبيراً من (آل بيت) النبي محمد ﷺ وورثة قادة جماعات إسلامية آخرين، إنما يعتبرون حملة مميزين (بركة) تمنحهم نفوذاً فكرياً وسياسياً أيضاً.

إن للدور التوحيدي الذي يقوم به الإسلام أهمية اجتماعية وسياسية ذات شأن في ظروف إفريقيا المعاصرة جنوب الصحراء، حيث تتكون بعض الدول من مجموعات أثنية متباينة. الإسلام المتشدد يعتبر جميع المسلمين أعضاء متساوين في أمة واحدة هي الأمة الإسلامية. ومن خلال السعي إلى نشر الإسلام بين الأقليات القومية في منطقة الغابات في كل من غينيا وشمال نيجيريا أو جنوب السودان نجد أن قادة هذه البلدان يحاولون حل مشكلة سياسية هامة هي: إضْعاف نزعات التقوقع الأثني داخل دولهم الفتية التي تشكو من ضعف في التجانس والوحدة، على أن نشر الإسلام بين هذه الأقليات والجماعات الدينية والأثنية كثيراً ما

يمهد لتمازجها الأثني وذوبانها في بعضها بواسطة الشعوب الإسلامية في هذه البلدان الإفريقية.

وهناك أيضاً قوة جذب هامة بالنسبة للبيروقراطية الإفريقية تتمثل في ثقافة الإسلام السياسية وما تتميز به من نظام راقٍ ومحكمٍ لمعالجة القضايا الاجتماعية والتأثير الروحي. فالدول الإفريقية الفتية في أمس الحاجة لدعم سياسي من قبل الدّين التشريعي الذي هو الإسلام.

غير أن المسألة أكثر تعقيداً في إفريقيا المدارية فيما يتعلق بالموقف من الإسلام بوصفه نمط حياة تحدده الشريعة تحديداً صارماً، فتجعل الفروق في تطبيقه قليلة بين مختلف البلدان الإسلامية رغم تباينها. فمن هذه الناحية يتطلب الإسلام من الإفريقي الذي اعتنق الإسلام حديثاً أن يتخلى عن عدد من العادات والتقاليد القديمة (مثل أكل لحوم بعض الحيوانات الكاسرة والخنازير المنزلية، وشرب الخمر، وحرية العلاقة بين الجنسين.. الخ) والاحتفاظ بعدد آخر منها (كالطهور، وتعدد الزوجات، ودفع المهر لوالد العروس.. الخ) أضف إلى ذلك أن فرض الصلاة خمس مرات في اليوم، وصيام رمضان، وطقوس الوضوء والطهارة...، هي أمور تنظم حياة المؤمنين الأفارقة وتغرس في وعيهم مفاهيم جديدة عن الزمان والمكان. إن الشريعة الإسلامية قادرة على أن تكون وسيلة فعالة في تنظيم الحياة الاجتماعية بفضل نموذج الأسرة الذي تقترحه هذه الشريعة وتعطي فيه الدور الأول للأب ثم تحدد علاقات الزواج بين الجنسين ومسألة الميراث داخل هذه الأسرة تحديداً منضبطاً صارماً ولا تكون معايير نمط الحياة الإسلامية سهلة أحياناً بالنسبة لبعض الأفارقة الذين اعتنقوا الإسلام حديثاً، أي بالنسبة للشباب والأشخاص الذين تلقوا العلم في أوروبا وأمريكا غير أن نشر الإسلام تدريجياً في بعض البلدان والشعوب، ووجود جماعات متباينة في درجة تمسكها الحرفي بالتعاليم الإسلامية مما يسهل عملية القبول التدريجي والجزئي لنمط الحياة الإسلامية، بل حتى أحياناً ولحجاب المرأة أيضاً (كما في مدن شمال نيجيريا والنيجر وتشاد).

وأخيراً فإنه يطيب لكثيرين من الأفارقة الذين لهم نصيب معين من التعليم أن

يكـونوا منتمين لحضـارة الإسلام العـظيمة التي لهـا نفوذ عـالمي هائـل لا تجـاريـه الحضارات الإفريقية (باستثناء الحضارة الأثيوبية وقليل غيرها).

ونحن هنـا لا نتصدى لمعـالجة مثـل هذه الحضـارات، ولا حتى لتفرعـاتهـا الإفريقية[13] إذ أن قضايا تطور النماذج والتكـاتف في إفريقيـا بين الإسلام والأديـان المحليـة وقضايـا ما هـو إسلامي من لاهـوت وفلسفـة وقـانـون وأدب وعمـارة وفي منـظمات إسـلامية، وكـذلك التـاريخ الاجتمـاعي والاقتصـادي والسيـاسي للدول الإسلامية في إفريقيا ما قبل الاستعمار، وكذلك أموراً أخرى لا نتعرَّض لها ألا بقدر ما تكون ذات صلة مباشرة بانتشار الإسلام في المنطقة الإفريقية أو في بعض أجزائها. فالكتاب الذي نقدمه يمثل دراسة موجـزة لتاريـخ انتشار الإسـلام في إفريقيـا خلال العصـور الوسـطى والعصر الحـديث أي بدءاً من القـرن السـابـع الميـلادي وحتى الحرب العالمية الأولى. إذ أن التعرف على ثلاثة عشـر قرنـاً من تاريـخ انتشار هـذا الدين في القارة الإفريقية يساعدنا كثيراً على فهم ما حققه الإسلام من نجاح خـلال العقود الأخيرة.

ولا شك في أننا نـرى في هذا الانتشـار (كما في كثيـر من الظواهـر الأخرى) تسريعاً لإيقاع التطور التاريخي. إن العالم الإنكليزي الشهيرج. س. تـريمنغهام، المتخصص في تاريخ الإسـلام، يقدم اللوحـة التاليـة لمراحـل انتشار الإسـلام في إفريقيا:

1 ـ مرحلة انتصار الإسلام في إفريقيا (638 -1050).

2 ـ مرحلة تغلغل الإسلام في الحزام السوداني (1050 -1750).

3 ـ عصـر الثيـوقـراطيـات والـدول التي كـان فيهـا الإسـلام دين الـدولـة (1750 -1901 م).

4 ـ مرحلة الاستعمار وما بعده[14].

---

(13) يوري كبيشانف. المرجع رقم (4).

(14) Trimigham J.S. The Phase of Islamic Expanation and Islamic Cultural Lones in Africa. - Islam in Tropical Africa. L., 1966, P.127- 139.

ويمكن أن نوافق على هذا التقسيم بعد أن نضيف إليه بعض التعديل. فنحن نقسم (مرحلة الاستعمار وما بعده) إلى ثلاث مراحل أساسية هي: نهاية العصر الحديث منذ (1870 -1901 حتى 1917 -1918)، ثم المرحلة الاستعمارية الأحدث (1917 ـ 1918 ـ 1956 ـ 1960)، تليها مرحلة ما بعد الاستعمار.

فإذا ما تَغاضَيْنا عن لجوء العرب إلى القوة لنشر الإسلام في شمال إفريقيا (وللدقة فإن هذه العملية لم تَنْتهِ في سنة 1050)، فإن كل مرحلة من هذه المراحل التي يحددها ج. س. تريمنغهام كانت أقصر من سابقتها بكثير. وبالجملة فإن هذا يتناسب مع تعاظم وتائر نشر الإسلام في إفريقيا خلال عملية الانتقال من العصور التاريخية الأبكر إلى عصور أقرب. إلا أن هذه العملية لم تكن تتطور بخط مستقيم أبداً، وإنما سارت بتعقيد كبير، كما سنحاول أن نبين في متن هذا الكتاب.

المعارف الإسلامية

سلسلة منتخبة من المعلومات والمعارف
حول العالم الإسلامي وتراثه
يحررها أساتذة متخصصون

أذان

د. فاتح محمد زقلام

جامعة ناصر ـ طرابلس

1 ـ الأذان في اللغة ـ الإعلام، ومنه قوله تعالى: ﴿**وأذان من الله ورسوله**﴾[1] أي إعلام من الله ورسوله، وقوله تعالى: ﴿**وأذن في الناس بالحج**﴾[2] أي أعلمهم.

وخص في الشرع بالإعلام بدخول وقت الصلاة المفروضة بألفاظ مخصوصة على وجه مخصوص، بأن يكون على مكان مرتفع إذا كان لإعْـلام الجماعـة، ومن صيت (جهير الصوت) عالم بالوقف إلخ.

2 ـ وهو مشروع بالكتاب والسنة وإجماع الأمة، قال تعالى: ﴿**وإذا ناديتم إلى الصلاة اتخذوها هزؤاً ولعباً**﴾[3] وقال تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله**﴾[4].

وقـال ﷺ: «ليؤذن لكم خيـاركم وليؤمكم قـراؤكم»[5] وأجمعت الأمـة على مشروعيته.

وقد شرع في السنـة الأولى من الهجرة على الـراجح، ويـوضح عبـد الله بن عمـر سبب المشروعيـة فيقول: (كـان المسلمون حين قـدمـوا المـدينـة يجتمعـون فيتحينـون الصلاة، وليس ينـادي بها أحـد فتكلموا يـوماً في ذلـك، فقال بعضهـم:

(1) سورة التوبة، الآية: 3.

(2) سورة الحج، الآية: 27.

(3) سورة المائدة، الآية: 58.

(4) سورة الجمعة، الآية: 9.

(5) أخرجه أبو داود وابن ماجه.

اتخذوا ناقوساً مثل ناقوس النصارى، وقال بعضهم: اتخذوا قرناً مثل قرن اليهود، فقال عمر: أولا تبعثون رجلاً ينادي بالصلاة: فقال النبي ﷺ: «يا بلال قم فناد بالصلاة»(6) وكان للنبي ﷺ مؤذنان: بلال، وابن أم مكتوم، كما ورد في صحيح مسلم.

3 ـ والأذان من خصائص هذه الأمة، وهو سنة مؤكدة على سبيل الكفاية في كل مسجد، ولكل جماعة طلبت غيرها، وفرض كفاية في كل مقر، قال ﷺ: «ما من ثلاثة في قرية فلا يؤذن ولا تقام فيهم الصلاة إلا استحوذ عليهم الشيطان»(7).

4 ـ وصح في فضله أحاديث كثيرة، منها قوله ﷺ: «المؤذن يغفر له مدى صوته، ويشهد له كل رطب ويابس»(8).

5 ـ والأذان مثنى مثنى ـ أي كل جملة، منه تعاد مرتين ـ إلا الجملة الأخيرة فمفردة، واختلف في تربيع التكبير في بدايته، وفي ترجيع الشهادتين.

ويشترط أن يكون باللفظ العربي، مرتباً، موالى بين كلماته، بحسب العرف ـ والجهر به ـ إذا كان لجماعة بحيث يسمعه واحد منهم ـ ودخول وقت الصلاة في غير الصبح، فيصح الأذان لها في السدس الأخير من الليل ثم يعاد عند دخول وقتها، وأن يكون المؤذن عاقلاً، ذكراً، مسلماً مميزاً، فلا يصح من مجنون وسكران وكافر، ولا من امرأة، وقيل، يكره. وصح أذان الصبي المميز إذا اعتمد في دخول الوقت على بالغ عدل، ولا يؤذن لغير الفريضة المكتوبة فلا يؤذن لصلاة الجنازة ولا لصلاة العيد ونحوها، وفي الأذان للفائتة (الصلاة التي فات وقتها) خلاف، ويحسن أن يكون المؤذن طاهراً من الحدثين الأصغر والأكبر، وأن يكون قائماً على مكان مرتفع، وأن يرفع صوته بالأذان لقول رسول الله ﷺ لأبي سعيد الخدري: «إذا كنت في غنمك أو باديتك فأذنت بالصلاة فارفع صوتك بالنداء فإنه لا يسمع مدى صوت المؤذن جن ولا أنس ولا شيء إلاّ شهد له يوم القيامة»(9).

---

(6) أخرجه الشيخان والبخاري ومسلم.

(7) أخرجه النسائي والامام أحمد في مسنده.

(8) أخرجه النسائي وأبو داود وابن ماجه.

(9) أخرجه البخاري والامام مالك في الموطأ.

وأن يستقبل القبلة، وفي التفاته يميناً وشمالاً خلاف، وأن يضع طرف اصبعيه في أذنيه، وأن يفصل بين جمله بسكتة خفيفة، وأن يزيد في أذان الصبح خاصة ـ بعد قوله: حي علي الفلاح ـ قوله الصلاة خير من النوم مرتين وهو ما يسمى بالتثويب.

ـ ويستحب الأذان للمنفرد إذا كان بفلاة وفي أذانه بالحضر خلاف ويستحب لمن سمع الأذان أن يحكي ألفاظه لقوله ﷺ: «إذ سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن»[10]. وأن يصلي على النبي ﷺ بعد الفراغ من حكاية ألفاظ الأذان. ولا يليق الخروج من المسجد بعد الأذان إلا لعذر، وفي حرمة ذلك أو كراهته خلاف.

ـ ومن البدع رفع المؤذن صوته بالصلاة على النبي ﷺ عقب الأذان، والتلحين والتفنن فيه بما يؤدي إلى تغيير الحروف والحركات والسكنات والنقص والزيادة محافظة على توقيع النغمات، واختلف في أخذ الأجرة عليه والصحيح كراهتها لقوله ﷺ حين قال له عثمان بن أبي العاص: يا رسول الله اجعلني إمام قومي: «أنت إمامهم واقتدوا بأضعفهم، واتخذ مؤذناً لا يأخذ على أذانه أجراً»[11].

وأخيراً يندب الأذان في أذن المولود اليمنى، وفي أذن المصروع، والمهموم ومن ساء خلقه ولو بهيمة، وفي وقت الحريق، وعند تزاحم الجيش في الحرب وخلف المسافر ما لم يكن سفره لمعصية.

أنظر مباحث الأذان وأحكامه في:

1 ـ حاشية ورد المختار: لابن عابدين ـ 2 ـ المبسوط: للسرخسي ـ 3 ـ البيان والتحصيل: لابن رشد (الجد) ـ 4 ـ بداية المجتهد: لابن رشد (الحفيد) ـ 5 ـ المجموع: للنووي ـ 6 ـ المغني: لابن قدامة ـ 7 ـ الدين الخالص: محمد خطاب السبكي ـ

وأي كتاب من كتب الفقه الإسلامي.

---

(10) أخرجه الجماعة.

(11) أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي.

إدِّخار

الأستاذ عمر الفرجاني
جامعة ناصر ـ طرابلس

يجيء في اللغة بمعنى الاختيار والاتخاذ وما يخبأ لوقت الحاجة فقد ورد في التاج تحت مادة (ذخر) ما نصه: ـ

(ذخره كمنعه يَذخَرُه، ويذخره ـ ذُخراً واذّخره إذّخاراً اختاره أو اتخذه، وفي الأساس خبأه لوقت حاجته) كما يجيء بمعنى الإبقاء على الشيء حتى وقت الحاجة أو الإبقاء مطلقاً، ورد في حديث الضحية قوله ﷺ: «كلوا وادّخروا» وقالوا ذخر لنفسه حديثاً حسناً ـ أبقاه.

وذهب البعض إلى أن الذخر بالذّال المعجمة ما يكون في الآخرة وبالدّال المهملة ما يكون في الدنيا. وردّه التلمساني في شرح الشفا حيث قال (وهذا غلط واضح أوقعهم فيه قوله (تدخرون) والذخيرة ما اذّخر وجمعه الذخائر قال الشاعر:

(لعمرك ما مالُ الفتى بذخيرة ولكن إخوان الصّفاء الذّخائر

وأصل الفعل اذتَخر على زنة افتعل، استثقلت تاء الافتعال مع الذال فقلبت ذالاً وأدغمت الذال في الذال فصارت ذالاً مشدّدة.

والاذّخار بمفهومه الإسلامي من الظواهر التي لم يكتف الإسلام بالحرص عليها والدعوة لها بل حضّ أتباعه على كل ما من شأنه أن يحفظ مال الأمة ويحميه من الإسراف والتبذير والضياع، ومن صوره الحجر على السفهاء ومنعهم من التصرف في أموالهم إلا في الحدود التي تعود عليهم وعلى أمتهم بالنفع فقال سبحانه: **﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولاً معروفاً﴾**[1].

(1) سورة النساء، الآية: 5.

إذن

عبدالسلام أبوسعد

جامعة ناصر - طرابلس

الإذن، لغة: العلم. والأذان: الإعلام[1]. وفي القرآن الكريم: ﴿**وأذان من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر**﴾[2] أي: إعلام لهم. وأذن له في الشيء: أباح له فعله.

والأذين: المؤذن، والأذان، والكفيل. والآذان: الحاجب. وأذن له إذناً: استمع إليه. وفي الحديث الشريف: «ما أذن الله لشيء كإذنه لنبيء يتغنى بالقرآن» ومنه: ﴿**وأذنت لربها وحقت**﴾[3].

والأُذن: حاسة السمع، وجمعها: آذان، وتصغيرها: أذينة.

والأُذُنُ: الذي يسمع ما يقال له، وهو للمذكر والمؤنث والجمع، تقول: رجل أذن، وامرأة أذن، ورجالٌ أذن. وفي القرآن الكريم: ﴿**ومنهم الذين يؤذون النبيء ويقولون هو أُذُنٌ، قل أُذُنُ خيرٍ لكم**﴾[4].

والأذان، والإذن، والتأذين: النداء للصلاة، وهو الإعلام بوقتها. والأذان: الإقامة؛ لقوله ﷺ: «بين كل أذانين صلاة».

وقد ورد لفظ الإذن في القرآن الكريم بعدة معان[5]، منها:

(1) انظر: لسان العرب لابن منظور، مادة: أذن.

(2) سورة التوبة، آية: 3.

(3) الانشقاق: 2، 5.

(4) سورة التوبة، آية: 61.

(5) انظر: قاموس القرآن، للدامغاني مادة: إذن.

1 ـ بمعنى السماع، قال تعالى: ﴿وأذنت لربها وحقت﴾[6] وقال: ﴿قالوا آذناك ما منا من شهيد﴾[7] أي سمعناك.

2 ـ بمعنى النداء، قال تعالى: ﴿فأذن مؤذن بينهم﴾[8] وقال: ﴿وأذّن في الناس بالحج﴾[9].

3 ـ بمعنى الإرادة، قال تعالى: ﴿وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله﴾[10] وقال: ﴿وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله﴾[11].

4 ـ بمعنى الأمر، قال تعالى: ﴿وما كان لرسول أن يأتي بآية إلا بإذن الله﴾[12] وقال: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله﴾[13].

5 ـ بمعنى العلم، قال تعالى: ﴿فَأْذَنُوا بحرب من الله ورسوله﴾[14] والإذن شرعاً: فك الحجر، وإطلاق التصرف لمن كان ممنوعاً شرعاً[15]. ويترتب على الإذن أحكام شرعية منها:

1 ـ إذن المرأة بالزواج من نفسها: اتفق الفقهاء[16] على ضرورة إذن المرأة ـ غير المجبرة ـ بالزواج، بكراً كانت أو ثيباً؛ للحديث الشريف: «الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن، وإذنها صماتها»[17]. وللعلماء تفصيلات في

---

(6) الانشقاق 2، 5.

(7) سورة فصلت، آية: 47.

(8) سورة الأعراف، آية: 44.

(9) سورة الحج، آية: 27.

(10) سورة البقرة، آية: 102.

(11) سورة آل عمران، آية: 166.

(12) سورة الرعد، آية: 38.

(13) سورة النساء، آية: 64.

(14) سورة البقرة، آية: 279.

(15) الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، 1978، ص 15.

(16) بدائع الصنائع 242/2، الدر المختار 411/2، الشرح الصغير 266/2.

(17) رواه الخمسة إلا البخاري.

كيفية الإذن تنظر في مضانها[18].

2 ـ إذن الزوج لزوجته في فعل بعض العبادات: ـ لا يجوز للمرأة الاعتكاف بغير إذن زوجها، ولو كان الاعتكاف منذوراً. وأجازه المالكية مع الكراهة[19]. وليس لها الحج نفلاً أو تطوعاً إلا بإذنه، لتفويت حقه، وليس له منعها من حجة الفرض، خلافاً للشافعي[20]. ولا يجوز لها الخروج للجهاد إلا بإذنه[21]. وليس لها صوم نفل أو تطوع إلا بإذنه[22]؛ لقوله ﷺ: «لا يحل لامرأة أن تصوم وزوجها شاهد، إلا بإذنه»[23].

هذا، وإن كثيراً من الأمور تتوقف صحتها أو جواز تصرفها على إذن من له الإذن شرعاً، منها: ـ

1 ـ اشتراط إذن الراهن لصحة قبض المرهون[24].

2 ـ اشتراط إذن السيد أو الولي للعبد والصبي بالحج[25].

3 ـ اشتراط إذن الوصي للقاصد في التصرف[26].

4 ـ اشتراط إذن الوصي للصغير بالتجارة[27].

5 ـ الانتفاع بالطرقات الخاصة بإذن أصحابها[28].

6 ـ منع غير المسلمين من دخول الحجاز إلا بإذن الإمام[29].

---

(18) انظر المصادر السابقة.

(19) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 706/2 وما بعدها.

(20) المصدر السابق: 25/3 وما بعدها.

(21) السابق: 416/6.

(22) السابق.

(23) متفق عليه.

(24) نفسه 210/5.

(25) نفسه 22/3.

(26) نفسه 424/5.

(27) نفسه 447/5.

(28) الفقه الإسلامي 608/5.

(29) السابق 436/4.

المصادر والمراجع

1 ـ القرآن الكريم.
2 ـ كتب السنة.
3 ـ ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، الأولى، بيروت 1300 هـ.
4 ـ ابن عابدين، حاشية رد المحتار، الحلبي، القاهرة ط 1، 1966.
5 ـ ابن قدامة، المغني، مكتبة الجمهورية، القاهرة، د. ت.
6 ـ الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1978.
7 ـ الدردير، الشرح الصغير، محمد علي صبح، القاهرة، د. ت.
8 ـ الدامغاني، قاموس القرآن.
9 ـ الكاساني، بدائع الصنائع، دار الكتاب العربي، بيروت ط 2، 1982.
10 ـ وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، بيروت، الأولى 1984.

إرادة

الدكتور سعدون إسماعيل السويح
كلية اللغات ـ جامعة الفاتح ـ طرابلس

جاء في الصحاح[1] (الإرادة: المشيئة، وأصلها الواو لقولك راوده، إلا أنّ الواو سُكنت، فنقلت حركتها إلى ما قبلها، فانقلبت في الماضي ألفاً، وفي المستقبل ياءً، وسقطت في المصدر لمجاورتها الألف الساكنة، وعوض منها الهاء في آخره).

فالإرادة إذاً هي مصدر للفعل (أراد) بمعنى (شاء)، وهو مزيد من الفعل الثلاثي (راد) وفي اللسان (الرّودُ) مصدر فعل الرائد، والرائد الذي يرسل في التماس النجعة وطلب الكلأ والجمع روّاد، مثل زائر وزوّار. ويورد صاحب اللسان طائفة من المعاني لهذا الفعل أهمها معاني الطلب والاختبار والنظر والسؤال ومنه قولهم: راد الدار يرودها، أي: سألها[2].

والإرادة كما سبق المشيئة، وأراد الشيء شاءه، ومنه قوله تعالى: ﴿... **يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**...﴾، [أنظر سورة البقرة، الآية: 185]، أي يشاء لكم اليسر ولا يشاء لكم العسر. والإرادة تكون للأمر المحبوب وغير المحبوب ومن الإرادة المحبوبة إرادة الله لعباده كما في الآية الكريمة، ومن الإرادة غير المحبوبة، إرادة الكفار إطفاء نور الله بأفواههم كما في قوله تعالى: ﴿**يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون**﴾، [سورة

---

(1) الصحاح، إسماعيل الجوهري، دار العلم للملايين ـ بيروت تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ـ (أنظر مادة رود).

(2) لسان العرب، جمال الدين محمد بن منظور، الجزء الثالث مادة: رَوَدَ دار صادر ـ بيروت.

التوبة، الآية: 32]، وكما سترد الإشارة فيما بعد، فإن الإرادة من الله سبحانه وتعالى تعني المشيئة المطلقة، اما عند نسبة الفعل إلى البشر فإنه يحمل معاني عديدة تتعلق إما بالمشيئة ـ بمعناها البشري المحدود ـ أو بالرغبة أو الميل أو النزوع أو الشوق، فعندما نقول: يريد فلان كذا فالمعنى الغالب هو: يرغب فلان في كذا أو يميل فلان إلى كذا.

ولقد ورد الفعل (أراد) بتصريفاته المختلفة في مواضع كثيرة جداً في القرآن الكريم.

والفعل (أراد) متعد بنفسه، وقد خَرَّجَ صاحب اللسان تعدية الشاعر لهذا الفعل بإلى في البيت:

إذا ما المرءُ كان أبوه عبسٌ　　　فحسبك ما تريدُ إلى الكلام

بأن فيه معنى الذي (يحوجكَ) أو (يُجيئك) إلى الكلام[3]. أما أراده على الشيء، فمعناه ألزمه إياه أو حمله عليه، وهو بمعنى (أداره) كما يشير ابن منظور[4].

والإرادة لا يمكن أن تصدر على وجه الحقيقة إلاّ من العاقلين، فالإرادة سواءٌ كانت بمعنى المشيئة أو الاختيار أو الرغبة أو الميل لا يمكن أن تصدر ـ بالمعنى الحقيقي ـ عن الجمادات، أما إرادة الحيوان فهي مرتبطة بردود الفعل الغريزية أكثر منها بالاختبار العقلي الواعي، فنحن مثلاً حين نرى كلباً يلهث ندرك أنه يريد أن يشرب، وحين نسمع قطة تموء في العراء ندرك أنها تريد أن تدخل، ونحو ذلك.

أما بالمعنى المجازي، فإن نسبة الإرادة والأفعال الإرادية، إلى الحيوان والجماد فكثير شائع، ولعل ذلك يعود في جوهره إلى رغبة الإنسان في (أنسنة ـ العالم من حوله، أي إضفاء الصفة الإنسانية أو البشرية على الجمادات والحيوانات.

ولقد دار جدل طويل في تاريخ الفكر الإسلامي حول نسبة أفعال العاقلين

---

(3) المصدر السابق ـ مادة ـ: رَوَد.
(4) المصدر السابق ـ مادة ـ: رَوَد.

كالإرادة إلى الجمادات، والتي ورد كثير منها في القرآن الكريم، وقد ذهب بعض أهل السنة إلى أن كثيراً من هذه الآيات يجب أن تحمل على وجه الحقيقة، وإن كانت كيفيتها غير معلومة لنا، فجهنم تنطق حقاً كما في قوله تعالى: **﴿يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد﴾**، [سورة ق، الآية: 30]، وحديث السماء والأرض حديث حقيقي، كما في الآية الكريمة: **﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين﴾**، [سورة فصّلت، الآية: 11].

أمّا المعتزلة فقد توسعوا في المجاز، وذهبوا إلى تأويل جميع آيات القرآن الكريم التي نسبت فيها أفعال العاقلين إلى غير العاقلين على أنها تعبيرات مجازية تفقد فيها الألفاظ دلالاتها المعتادة لتكسب دلالات مجازية، وانسجاماً مع هذا الموقف يؤول المعتزلة كلام جهنم على أنه مجاز يراد به الإخبار عن سعتها وحديث السماء والأرض على أنه إشارة من الله عز وجل إلى خلقه وتكوينه لها، والآية الكريمة كما رأينا جاءت في معرض الإشارة إلى خلق السماء والأرض. وللمعتزلة تفسيرات أخرى كثيرة تعتمد على المجاز حاولوا من خلالها التشبث بموقفهم العقلي والرد على خصومهم[5].

ولقد وقف آخرون من قضية المجاز القرآني موقفاً وسطاً بحيث لم ينكروا وروده في القرآن واللغة بعامة، مع التحفظ في القول به في بعض المواضع ذات المساس الوثيق بالعقيدة كتلك التي أشرنا إليها سابقاً، ومن هذا الفريق المعتدل ابن قتيبة الذي لا يتحرج عن القول بالمجاز بل يكاد يعتبره ضرورة لغوية لا محيص عنها للمتكلم، أي أن المجاز ضرورة تعبيرية لا يستطيع المتكلم منها فكاكاً، وهو يقول في معرض رده على منكري المجاز في نحو قوله تعالى: **﴿... فوجدا فيها جداراً يريد أن يَنْقَضَّ فأقامه..﴾**، [سورة الكهف، الآية: 77]، ... ولو قلنا للمنكر لقوله **﴿جداراً يريد أن ينقض﴾**: كيف كنت أنت قائلاً في جدار رأيته على شفا انهيار:

---

(5) أنظر: د. ناصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير ـ دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة ـ دار التنوير للطباعة والنشر ـ الطبعة الثانية ـ 1983 (دراسة شاملة مُتَقَصِّية لقضية المجاز القرآني والتفسير العقلي بين المعتزلة وخصومهم).

رأيت جداراً ماذا؟ لم يجد بُدّاً من أن يقول: جداراً يهمُّ أن ينقض، أو يكاد أن ينقض، أو يقارب أن ينقض. وأياً ما قال فقد جعله فاعلاً، ولا أحسبه يصل إلى هذا المعنى في شيء من لغات العجم إلّا بمثل هذه الألفاظ[6].

وينطوي موقف ابن قتيبة على إدراك عميق لطبيعة اللغة، وإنّ إسناد أفعال مثل الإرادة إلى الجمادات شائع في لغة العرب، ومن أمثلة ذلك ما يورده ابن منظور[7] من أشعارهم نحو قول الشاعر:

في مهمهٍ قلقت به هاماتها   قلق الفؤوس إذا أردن نضولا

وقول شاعر آخر: ـ

يريد الرمحُ صدر أبي براءٍ   ويعدل عن دماءِ بني عقيلِ

وفي هذا البيت الأخير معنى مجازي لطيف، حيث جعل الشاعر الرمح يتخير بإرادته صدر أبي براء، وينصرف عن دماء بني عقيل، فكأنَّهُ يطعن بمشيئته ويتخير لطعنته من يريد.

وإرادة صفة من صفات الله كالسمع والبصر والقدرة، وإرادة الله هي حُكمه ومشيئته، وهي قديمة قدم ذاته، نافذة في عباده، ولا تقع الإرادة عند نسبتها إلى الخالق عزّ وجل بمعنى الميل أو النزوع أو الشوق أو الرغبة، وما شابهها من المعاني التي يحتملها الفعل أراد عند وقوعه من البشر، لأنه تعالى غني عن كل نزوع وميل، فمتى تحيل (أراد) فمعناه أنه حكم أنه كذا، وليس بكذا[8].

ومن القضايا الكلامية التي ثار حولها جدل طويل في تاريخ الفكر الإسلامي قضية الجبر والاختيار ومحورها الإرادة، وقد ذهب المعتزلة إلى القول بوجود إرادة ـ بمعنى مشيئة ـ للإنسان تجعله مستحقاً على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة فالعبد قادرٌ، خالقٌ لأفعاله خيرها وشرها، ولقد استدل المعتزلة بآياتٍ قرآنية كثيرة

---

(6) ابن قتيبة ـ أبو عبد الله محمد بن مسلم، تأويل مشاكل القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر ـ دار التراث ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية ـ 1973 (ص 132 ـ ص 133).

(7) لسان العرب، جمال الدين محمد بن منظور، الجزء الثالث، مادة: رَوَدَ ـ دار صادر ـ بيروت.

(8) د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، مادة: الإرادة ـ دار الكتاب اللبناني ـ 1982.

يوحي ظاهرها على الأقل بأن للإنسان مشيئة أو إرادة مستقلة فيما يتعلق بأفعاله نحو قوله تعالى: **﴿من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه، ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وماله في الآخرة من نصيب﴾**، [سورة الشورى، الآية: 20]، ونحو قول عز وجل: **﴿وقل الحقُّ من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر...﴾**، [سورة الكهف، الآية: 29]. ولقد فَرَّقَ المعتزلة بين مجال الفعل الإنساني وهو الفعل الذي يستحق المدح والذم (أي الثواب والعقاب)، وبين (الفعل الإلهي) وهو الذي لا دخل للإنسان فيه كالولادة والموت، وقالوا إن الله قد جعل لعباده مشيئة في المجال الأول، وهو مجال الفعل الإنساني ولم يجعل لهم مشيئة في المجال الثاني (الفعل الإلهي)[9].

وأوضح تعبير عن هذا الموقف في أصوله المعتزلية الأولى، قول واصل بن عطاء: (إنه لا يجوز أن يريد الله من العباد خلاف ما يأمر، ويحتم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك كلّه)[10].

أما أهل السنة، فقد ذهبوا إلى القول بأن كل ما جرى على العبد من المعاصي فهو خلق من الله تعالى، وهو عدل منه سبحانه ومعصية من العبد. وكل ما جرى من العبد من الطاعات فهو خلق من الله تعالى، وهو من الله فضل. وهما من العبد طاعة ومعصية، ومن الله فضل وعدل[11].

أما من الجانب الفلسفي والنفسي، فإن للإرادة تعريفات متعددة يورد طائفة منها دكتور جميل صليبا في معجمه الفلسفي، فهو يشير مثلاً إلى أن الإرادة عند بعض الفلاسفة هي الفاعلية الدائمة المتجهة إلى جهة معينة، وإن كانت لا شعورية...[12].

---

(9) د. علي فهمي خشيم، النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، منشورات دار مكتبة الفكر للطباعة والتوزيع والنشر ـ طرابلس ـ ص 61.

(10) محمد بن عبد الكريم الشهرساتي، الملل والنحل، تخريج محمد بدران ـ طبعة أولى مطبعة الأزهر.

(11) أنظر د. علي فهمي خشيم، النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، منشورات دار مكتبة الفكر ـ طرابلس.

(12) د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، مادة: إرادة ـ دارة الكتاب اللبناني ـ 1982.

وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أن للإرادة مظاهر عدة، فهناك إرادة الحياة، وعند الفيلسوف شوبنهاور، المبدأ الكلي للجهد الغريزي الذي يحقق به الإنسان مثالَ نوعه. . وهناك إرادة القوة، وهي التي نادى بها الفيلسوف نيتشه الداعي إلى الإنسان المتفوق.

وهناك إرادة الشعور، وهي عند الفيلسوف فويّه، وتعني وجود نزعة أساسية عند الكائن الحي إلى إرجاع كل شيء إلى ذاته، وشعوره بأنه مركز الجاذبية.

وإلى جانب هذه التعريفات الفلسفية المختلفة للإرادة، يورد د. جميل صليبا في بحثه القيم عن الإرادة طائفة أخرى من الآراء للمفكرين والفلاسفة حول الإرادة، ومنها تفريق بعضهم بين الإرادة والاختيار، والإرادة والمشيئة[13].

أما عند المتصوفين، فإن الإرادة هي ابتداء الكد وترك الراحة وهي المرحلة التي يبلغها المتصوف، فيصير (مريداً) ويقول الجنيد في هذا الصدد (الإرادة أن يعتقد الإنسان الشيء ثم يعزم عليه، ثم يريده، ولا تكون إلا بعد صدق النية) وهي ـ أي الإرادة: (الإقبال بالكلية على الحق والإعراض عن الخلق وابتداء الحكمة)[14].

وأخيراً، بَيَّنَ علماء الاحياء أنَّ الجهاز العصبي عند الحيوانات الفقرية ومنها الإنسان ـ يتكون من قسمين هما الجهاز العصبي المركزي أو الإرادي والذي يستطيع الإنسان بواسطته التحكم في عضلات يديه ورجليه وتحريكها في جميع الاتجاهات، والجلوس والوقوف والمشي وغيرها من الحركات، كما يتحكم هذا الجهاز في ردود الفعل المنعكسة. أما القسم الثاني فهو الجهاز العصبي اللاإرادي ويتحكم هذا الجهاز في تنظيم الدورة الدموية، وضغط الدم، وضربات القلب، والتنفس والهضم وغيرها من العمليات الحيوية التي لا يستطيع الإنسان التحكم فيها إرادياً[15].

---

(13) المرجع السابق.

(14) المرجع السابق.

(15) المرجع السابق.

ارتجال

الدكتور سعدون اسماعيل السويح
كلية اللغات - جامعة الفاتح - طرابلس

الارتجال مصدر للفعل (ارتجل)، وهو بصيغة (افتعل) والأصل الثلاثي (رَجَلَ)، ومنه قولهم رَجَلَ الشاة وارتجلها أي عقلها برجليها، ورجلها يرجلها رجلاً وارتجلها: علّقها برجلها، ومن مزيدات هذا الفعل (ترجّل) بوزن (تفعل) ويقال ترجّل القوم إذا نزلوا عن دوابهم في الحرب للقتال، ويقال ترجلت المرأة أي صارت كالرجل، ومن مشتقاته: الراجل أي الذي يمشي على قدميه، ويجمع على رجال ورجالة، ومنه قوله تعالى: ﴿فإن خفتم فرجالاً أو ركباناً..﴾ [سورة البقرة، الآية: 239](1).

ويورد ابن منظور من معاني ارتجل ما يلي: ارتجل الرجل ارتجالاً إذا ركب رجليه في حاجته ومضى، ويقال: ارتجل ما ارتجلت، أي اركب ما ركبت من الأمور، وترجل الزند، وارتجله: وضعه تحت رجليه. وارتجل الفرس ارتجالاً: راوح بين العنق والهجلجة، وارتجال الخطبة والشعر: ابتداؤه من غير تهيئة، وارتجل الكلام ارتجالاً إذا اقتضبه اقتضاباً، وتكلم به من غير أن يهيئه قبل ذلك. وارتجل برأيه: انفرد به، ولم يشاور أحداً فيه، والعرب تقول: أمرك ما ارتجلت، ومعناه: ما استبددت برأيك فيه، قال الجعدي:

وما عصيت أميراً غير متّهم   عندي، ولكن أمر المرء ما ارتجلا

وترجل النهار، وارتجل، أي: ارتفع(2).

وإنّ أكثر المعاني شيوعاً للفظة (ارتجال) في أساليبنا المعاصرة هو معنى

(1) لسان العرب، جمال الدين محمد بن منظور، الجزء الحادي عشر، مادة: رَجَلَ - دار صادر - بيروت.
(2) المرجع السابق.

(الابتداء من غير تهيئة)، وبخاصة في الخطابة والشعر، فيقولون: ارتجل فلان قصيدة أو كلمة، أي ألقى قصيدة أو كلمة دون سابق إعداد، ونقول أيضاً في أساليبنا الحديثة: ـ

عمل مرتجل، ومشروع مرتجل، بمعنى أن العمل أو المشروع المشار إليه لم تسبق تهيئته وإعداده ودراسته، وتكون صفة الارتجال في هذا الموضوع للذم، أمّا في مجال الشعر والخطابة فالغالب أن يكون الارتجال موضعاً للمدح دالاً على حضور البديهة وامتلاك زمام اللغة.

وقد يرد الارتجال بمعنى الابتداع أو الإتيان بجديد، والأقرب أن تكون هذه الدلالة متطورة عن معنى: الانفراد بالرأي والاستبداد به، وهو من المعاني التي ساقها ابن منظور لهذا الفعل كما رأينا.

ولقد جاء في عبارة ابن جني، وهو من رجال النصف الأخير من القرن الرابع، قوله: «. . . لأن للإنسان أن **يرتجل** من المذاهب ما يدعو إليه القياس. . »[3].

ومن وجهة نظر التطور الدلالي، يبدو أن المعنى الأصلي للفعل (ارتجل)، والذي يدل ـ كما رأينا ـ على ركوب المرء رجليه ومضيه لقضاء حاجته، يوحي بأن (المرتَجِل) هو ذلك الشخص الذي يركب قدميه، أي يمضي في طريقه ماشياً دون تباطُؤ أو تريث، ومن هذا المعنى، انتقلت دلالة الارتجال للتعبير عن أي عمل يقوم به المرء دون سابق تدبير أو إعداد.

ويلعب التطور الدلالي دوراً كبيراً في جميع اللغات، ولعلّ دوره في اللغة العربية أوسع من غيرها بحكم طبيعتها الاشتقاقية، فمن المعنى الأساسي الذي يحمله الفعل في أصله الثلاثي أو الرباعي مثلاً، تتولد معان أخرى في الصيغ المزيدة، وتخضع هذه المعاني بدورها لدرجات متفاوتة من التطور الدلالي، مما قد يبعد بها عن معانيها الأصلية، وذلك لما يؤدي إليه التوسع المجازي من انتقال المعاني وتوالدها.

---

(3) أبو الفتوح، عثمان جني، الخصائص، الجزء الأول ص 189، تحقيق محمد علي النجار ـ دار المهدي للطباعة والنشر ـ بيروت ـ لبنان.

ارتفاق

الأستاذ السائح علي حسين
جمعية الدعوة الإسلامية العالمية - طرابلس

الارتفاق مشتق من الرفق وهو: لين الجانب ولطافة الفعل، يقال: استرفقته فأرفقني بكذا، نفعني به وانتفعت.

ومرافق الدار المُتَوطَّأ والمطبخ ونحوها، والمرفق من الأمر ما ارتفقت به أي انتفعت، قال تعالى: **﴿ويهيىء لكم من أمركم مرفقاً﴾** [سورة الكهف، الآية: 16]، أي سعة، وقيل: معاشاً، وقيل: خلاصاً.

ويقال: بت مرتفقاً، أي متكئاً على مرفقي قال أبو النجم:

يكسرن في الاظلال والمشارق ... مرافق السندس للمرافق

وقال أعشى باهلة:

فبت مرتفقاً والعين ساهرة ... كأن نومي عليَّ الليل محجور

وأصل المادة يدل على موافقة ومقاربة بلا عنف، وفي الحديث: «إن الله جل ثناؤه يحب الرفق في الأمر كله»[1].

وفي اصطلاح الفقهاء: هو حق مقرر على عقار بعينه لعقار آخر مملوك لغير مالك العقار الأول.

وجاءت المادة 1018 من القانون المدني الليبي بتعريف للارتفاق يتفق مع هذا

(1) انظر لسان العرب 118/10، ومعجم مقاييس اللغة ج 418/2، وأساس البلاغة 243 وشمس العلوم لنشوان الحميري 258/2 ومشارق الأنوار للقاضي عياض 312/2 والمغرب للمطرزي 194.

الرأي الفقهي إذ جاء نص المادة هكذا.

«الارتفاق حق يحد من منفعة عقار لفائدة عقار غيره يملكه شخص آخر. ويجوز أن يترتب الارتفاق على مال عام إن كان لا يتعارض مع الاستعمال الذي خصص له هذا المال».

ويلاحظ أن الجزء الأخير من هذه المادة يتناول ما يسميه الفقهاء بالاختصاص في ما يمنع احياؤه، ذلك أن الشوارع العامة، والميادين مثلاً حق عام لجميع الناس ولا يُمَكَّن أحد من البناء فيها والاختصاص بها ولكن يجوز للبلدية أن تسمح لأصحاب العقارات ببناء الشرفات والساباطات (البناء المعلق بين عمارتين فوق الطريق العام) ما لم يترتب على ذلك ضرر بإعاقة المرور والاستعمال للطريق وهو ما أجازه مالك والشافعي والأوزاعي والصاحبان لأنه ملك ما لم يتعين ملك أحد فيه فكان جائزاً من غير مضرة كالمشي في الطريق والجلوس فيها[2].

وإذا كانت اللغة لا ترى فرقاً بين الارتفاق والانتفاع فإن الفقه الإسلامي يجعل فروقاً واضحة بين حق الارتفاق وحق الانتفاع والفرق بينهما هو:

1 ـ حق الارتفاق دائم مقرر على العقار بغض النظر عن تغير المالك فهو حق دائم ولا يسقط إلا بتنازل المنتفع، ويرى المالكية جواز تحديده بمدة معينة إن كان الحق مترتباً على عوض محدد بمدة معينة[3].

أما الانتفاع فقد يتعلق بعقار كالوقف والوصية، وقد يتعلق بمنقول وهو دائماً حق مقرر لشخص معين باسمه أو وصفه وقد ينتهي بمدة معينة.

وحق الارتفاق يورث ويصح الإيصاء به باتفاق المذاهب الأربعة لأنه حق تابع للعقار وإن لم يعتبره الاحناف مالاً ـ غير أنه في حالة الوصية ينتهي حق الموصى له بوفاته لأنها وصية بمنفعة تنتهي بموت المنتفع.

---

(2) انظر المغني ج5 ص 33.

(3) انظر الفقه الإسلامي وأدلته 500/5 وموسوعة جمال عبد الناصر 274/4 والموسوعة الفقهية (الكويتية) ج 3 ص 9 وما بعدها. وفي الموسوعتين دراسات وافية للمذاهب الإسلامية وإشارات قيمة للمراجع.

وحدد الأحناف حقوق الارتفاق في حق الشرب، وحق المجرى، وحق المسيل، وحق المرور وحق الجوار، وكثير من الفقهاء يتوسعون في معنى الارتفاق ليشمل منافع للأشخاص كإحياء الموات وحق الاختصاص بمكان معين في المسجد أو السوق مثلاً وبذلك توزعت الأحكام المتعلقة به في أبواب متفرقة من كتب الفقه فتذكر في باب الصلح، والوقف، وإحياء الموات، وتزاحم الحقوق، ونفي الضرر وسد الذرائع[4].

ولتشعب الموضوع وسعته التي لا تتناسب مع المساحة المخصصة في هذه العجالة أكتفي بإشارات سريعة إلى أهم عناصره في الفقه الإسلامي وما أخذه منه القانون المدني الليبي وللمستزيد أن يرجع للمصادر.

1 ـ حق الشرب: هو حق ارواء الأرض من منبع، أو مجرى أو نهر، أو بئر يتقاسمه أصحاب الأراضي.

فإن كان الماء غير متملك يجري انسياباً من السيول ونحوها سقى الأول بأن يمسك من الماء إلى الكعبين ثم يترك الماء ليسقي من بعده وبذلك قضى رسول الله ﷺ في مياه واديي مهزور ومذينب وأما إنْ تجمع الماء في مكانه، وإنْ نبع بفعل فاعل فإن كان في أرض مملوكة فصاحب الأرض أولى بمائه ويحق له بيعه ومنع الناس منه إلا بثمن إلا إنْ عجز المحتاج عن الثمن وخاف الهلاك فله الانتفاع بما يدفع الضرر وإنْ استعمل القوة في ذلك.

وأما إن كانت الأرض غير مملوكة لأحد فلمن استخرج الماء أو جمعه الأولوية في الانتفاع ثم يترك الزائد لانتفاع غيره، وهذه البئر لا تباع ولا تورث[5].

2 ـ وحق المجرى: هو أن يكون للأرض البعيدة مجرى للماء من وسط أرض جاره، ولا يمكنه منعه إلا إذا أضر به فيتلافى الضرر بوسيلة أو معالجة ما.

---

(4) انظر تبصرة الحكام لابن فرحون ج 2 ص 251 وما بعدها، والعقد المنظم للحكام لابن سلمون بهامشه ص 129، والقوانين الفقهية لابن جزي ص 345.

(5) انظر المقدمات الممهدات لابن رشد ج 2 ص 295 وما بعدها ط/ دار الغرب الإسلامي وقارن بعض الاختلافات في بدائع الصنائع للكاساني ج 188/6 وما بعدها ط/ 2 دار الكتاب العربي.

3 ـ وحق المسيل: هو أن يكون أحد العقارين أعلى من الآخر فتسيل المياه من الأعلى للأسفل بواسطة أنابيب أو شبهها وليس لصاحب الأسفل منعه إلا إذا حدث ضرر بين.

وقد تناول القانون في المادة 818 حق المجرى وحق المسيل في النص التالي «يجب على مالك الأرض أن يسمح بأن تمر بأرضه المياه الكافية لري الأراضي البعيدة عن مورد المياه، وكذلك مياه الصرف الآتية من الأراضي المجاورة لتصب في أقرب مصرف عمومي، بشرط أن يعوض عن ذلك تعويضاً عادلاً.

4 ـ وحق المرور: هو أن يكون العقار محوطاً من جميع الجهات بعقار آخر فيتحتم على صاحب العقار المحيط تمكين صاحب العقار المحوط من المرور إليه وكان الفقهاء قديماً يحددون عرض الطريق بالأذرع وفقاً لوسائل مواصلاتهم، وهذه مسألة متعلقة بظروف الزمان والمكان فيحكمها العرف.

وقد تناولت المادة 821 من القانون حق المرور بما يتفق تماماً مع ما هو وارد بالفقه الإسلامي بحيث تكون الطريق بالقدر الذي يفي بالغرض في حدود المألوف عرفاً، وبأقل مشقة وأقل ضرر، نظير تعويض عادل.

5 ـ وحق الجوار: يشمل الجوار بين العقارين الأعلى والأسفل وحق الجار الملاصق، فللأعلى حق القرار على الأسفل وإذا انهدم الأسفل أجبر المالك على إعادته فإن امتنع بناه صاحب العلو ورجع عليه بقيمة النفقات إن بناه بإذن صاحبه أو بحكم القاضي، فإن بناه بدون إذن أو حكم رجع بقيمته وقت تمامه[6].

وهذا ما تناولته المادتان 863 و 864 من القانون المدني وأضافت المادة 865 النص على عدم جواز الزيادة في ارتفاع البناء الأعلى بحيث يضر بالأسفل، وهذا الحكم متفق تماماً مع القواعد العامة في الفقه الإسلامي.

وللجار الملاصق الحق في أن يكون ملكه في أمان من تصرفات جاره فلا

---

(6) الفقه الإسلامي وأدلته ج 5 ص 498.

يحدث تصرفاً يضر ضرراً بينا بعقاره[7].

ويجبر الجار على تمكين جاره من ترميم عقاره من داخل بيته إن لزم الأمر وتمكينه من إدخال مواد البناء اللازمة ودخول الفنيين اللازمين وله أن يمنع الجار نفسه من الدخول إن لم يكن من العاملين في الترميم[8].

وفي شأن حماية الجار الملاصق جاء نص المادة 816 من القانون كالآتي: -

1 ـ على المالك ألا يغلو في استعمال حقه إلى حد يضر بملك الجار.

2 ـ ليس للجار أن يرجع على جاره في مضار الجوار المألوفة على أن يراعي في ذلك العرف وطبيعة العقارات، وموقع كل منها بالنسبة للآخر، والغرض الذي خصصت له، ولا يحول الترخيص الصادر من الجهات المختصة دون استعمال هذا الحق.

وإذا أذن صاحب عقار بوضع سقف على حائطه أو الاستناد إليه اعتبر هذا الإذن مكتسباً صفة الدوام إلا إذا انهدم الحائط المرتفق به فينقطع الإذن وتحتاج إعادة السقف إذا جدد البناء إلى إذن جديد.

والمرافق العامة هي الملك المشاع لانتفاع الناس جميعاً ولا يجوز الاستئثار به دونهم كالطرقات والشوارع والميادين والأسواق والشواطىء والمساجد ونحو ذلك.

وإذا سبق أحد إلى مكان في السوق أو الشاطىء أو المسجد اختص به وكان به أولى من غيره.

والأراضي البعيدة عن العمران التي لم يسبق ملكها فهي لمن يعمرها فيملكها بالتعمير وبعض الفقهاء لا يشترط الإذن بذلك ويرى مجرد الإحْياء كافياً لكسب الملكية لقول الرسول ﷺ: «من أحيا مواتاً فهي له».

(7) انظر المغني لابن قدامة ج 51/5.

(8) انظر درة الغواص في محاضرة الخواص لابن فرحون ص 279.

غير أنهم يشترطون للإحياء ألا يضر بحرم ملك غيره السابق عليه سواء أكان هذا الحرم عاماً كالبلدة أو خاصاً كدار وبئر وشجرة مثلاً.

فللقرية محتطبها ومرعاها ومسرح أهلها بدوابهم وللدار مسيل مائها، ومرعى ترابها ومتنفس أهلها في حياتهم المعتادة.

وبعض الفقهاء كالأحناف والحنابلة يرى تحديد حرم البئر والأشجار بالأذرع ويرى المالكية إخضاع ذلك للعرف وما يشير به أهل العلم والاختصاص إذ القاعدة العامة في الارتفاق قول الرسول ﷺ: «لا ضرر، ولا ضرار»[9].

---

(9) انظر منح الجليل للحطاب ج 6 ص 2 وما بعدها والتاج والإكليل للمواق نفس الجزء ص 3 وما بعدها والمغني لابن قدامة 151/6 وما بعدها والأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام ص 123 وبدائع الصنائع 6 - ص 192 وما بعدها والقوانين الفقهية لابن جزي الغرناطي ص 343 وما بعدها. وموسوعة التشريعات الليبية القسم المدني ط/ دار المعارف بمصر.

إرث

الأستاذ الشيخ علي حسين
جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ـ طرابلس

الإرث مصدر ورث يرث فَهَمَزَتُهُ أصلها واو ومن معاني الكلمة البقاء، والوارث صفة من صفات الله تعالى فهو الباقي الدائم الذي يرث الأرض وما عليها وهو خير الوارثين.

قال ابن الأعرابي وابن سيده: الورث، والإرث، والتراث، والميراث: ما ورث.

وقيل: الورث والميراث في المال، والإرث في الحسب.

ويقال: ورث في ماله، أدخل فيه من ليس من أهل الوراثة، بمعنى أن يكون الشيء لقوم ثم يصير إلى آخرين بنسب أو سبب.

قال عمرو بن كلثوم:

ورثناهن عن آباء صدق ونورثها إذا متنا بنينا[1]

وفي اصطلاح الفقهاء، الإرث، أو الميراث: حق مقابل للتجزيء يثبت لمستحقه بعد موت من كان له ذلك لقرابة بينهما أو نحوها.

وكما يسمى هذا العلم بعلم الميراث يسمى بعلم الفرائض جمع فريضة بمعنى مفروضة مقدرة من الشارع.

(1) انظر لسان العرب ج 2 ص 199 ومعجم مقاييس اللغة ج 6 ص 105.

اهتمام العلماء بهذا العلم :

لقد اهتم الصحابة والتابعون ومن جاء بعدهم بهذا الفرع المهم من الفقه الإسلامي العظيم نظراً لحاجة المجتمع الإسلامي إلى تحقيق العدالة في توزيع الثروة، وإيصال الحقوق إلى أربابها دون جور أو محاباة.

وفي فضل هذا العلم، والحث على تعلمه وتعليمه رويت أحاديث كثيرة قبلها البعض وتردد فيها آخرون، والمقام لا يتسع لذكرها، وما قيل فيها.

ونظراً لتشعب مسائله وارتباطها بالحساب فقد اتسع البحث فيه وأفرد بكتب مستقلة ابتداء من القرن الثاني للهجرة مع بداية تدوين الأحكام الفقهية.

ومن أوائل من أفرده بكتب خاصة في القرنين الثاني والثالث ابن شبرمة، وابن أبي ليلى، وأبو ثور.

وكانت كتب الفقه المدونة في هذين القرنين خالية من أحكام المواريث مثل المدونة لسحنون، والجامع الكبير والجامع الصغير لمحمد بن حسن الشيباني، والأم للإمام الشافعي.

ولم تشتمل كتب الفقه على الفرائض إلا في القرن الرابع مثل رسالة ابن أبي زيد ومختصر القدوري في الفقه الحنفي واستمر الحال كذلك في الأعصر التالية إلى العصر الحديث حيث رجع أفراده بالتأليف في الدراسات الجامعية المقارنة وعلى العكس من كتب الفقه كانت كتب السنة مشتملة على المواريث كالموطأ ومصنف ابن أبي شيبة والصحاح الستة وغيرها.

ونظراً لسعة الموضوع وعدم تناسبه مع المساحة المخصصة لمثل هذه الأبحاث فقد تركت الأدلة ومناقشتها كما تركت الحساب والتطبيق لحل المسائل لإمكان أن يكون في مادة مستقلة.

واكتفت بمادة فقهية مركزة في اختصار شديد وعسى أن يكون فيها غنى.

شروط الإرث :

لا يعتبر مال الإنسان إرثاً إلا إذا تحققت الشروط التالية :

(أ) تحقق موت المورث حقيقة، أو حكماً كالمفقود الذي حكم القاضي بموته أو تقديراً كجنين فيه غرة.

(ب) تحقق حياة الوارث بعد موت المورث أو إلحاقه بالأحياء تقديراً كمن انفصل حياً حياة مستقرة، وبعض الفقهاء يشترط لثبوت الحياة استهلاله صارخاً، وبعضهم يكتفي بكل ما دل على الحياة.

(ج) العلم بالجهة المقتضية للإرث من قرابة أو نسب، والدرجة المجتمع فيها الحي مع الميت.

أسباب الميراث:

اتفق الفقهاء على ثلاثة أسباب للإرث واختلفوا في الرابع فالمتفق عليه:

1 ـ النكاح الصحيح عقده وإن لم يحصل وطء ولا خلوة شرعية فلو مات أحد الزوجين بعد العقد وقبل الدخول ورثه الحي.

هذا إذا كان العقد في حال الصحة أما في حالة المرض فلا إرث، وكذلك لا إرث في نكاح متفق على فساده وإن تم الدخول كنكاح محرم بنسب أو رضاع أو خامسة.

أما المختلف في فساده كنكاح المحرم ونكاح الشغار فالمشهور عند المالكية الإرث ما لم يفسخ، وقيل لا إرث مطلقاً.

كما يشترط استمرار الزوجية إلى وقت حصول الموت سواء أكان الاستمرار حقيقة أو حكماً كالمطلقة طلاقاً رجعياً وحصل الموت وهي في العدة، أما المطلقة طلاقاً بائناً فلا إرث إلا إذا كان الطلاق في المرض واعتبر الزوج فاراً من إرثها فترث.

2 ـ النسب وهو صلة القرابة الدموية بين الحي والميت بأن يكون من أصوله كالأب والجد والأم والجدة، أو من فروعه كابن وابنة أو من الحواشي كالأخ والأعمام وسيأتي تفصيل ذلك.

3 ـ الولاء وهو سبب لا وجود له في حياة الناس اليوم، وعرفه الفقهاء بأنه عصوبة سببها نعمة المعتق على رقيقه وترث به عصبة المعتق المتعصبون بأنفسهم، ولا يرث المعتق معتقه عند عامة الفقهاء.

أما المختلف فيه فهو بيت المال كما يسميه المالكية ويسميه الشافعية جهة الإسلام، وهو وارث من لا وارث له عندهما والأحناف والحنابلة لا يعتبرونه وارثاً وإنما يستحق تركة من لا وارث له باعتبارها مالاً لا مالك له فهو لصالح المسلمين كاللقطة التي لم يعرف صاحبها.

فالنتيجة واحدة والاختلاف في الاعتبار، ويرى الشيعة الإمامية أن وارث هذه التركة الإمام يتصرف فيها كيف يشاء.

وإذا فقد بيت المال الذي تصرف منه الدولة على مصالح المسلمين يتصدق بالتركة على الفقراء ولا يعطي لمن يعبث بها إن كان النظام فاسداً.

موانع الإرث:

بعض الفقهاء يحصر موانع الإرث في الرق، والقتل، واختلاف الدين وبعضهم يضيف كل سبب يؤدي إلى الحرمان من الإرث.

(أ) الرق لا يورث الرقيق بالزوجية أو القرابة لأن ماله لسيده وفيه تفصيل في المذاهب لا فائدة في نقاشه الآن وليرجع إليه في المطولات.

(ب) القتل والمراد به القتل العمد العدوان، فالقاتل لا يرث لأن فعله مظنة استعجاله لما يعود عليه فيعامل بنقيض مقصوده.

وفي القتل الخطأ يرث من المال دون الدية عند المالكية ويرى الأحناف والشافعية والحنابلة عدم الإرث وإن كان القتل خطأ.

وإذا كان القاتل صبياً أو مجنوناً ورث عند الأحناف وبعض المالكية لأن فعلهما لا اعتبار له فهما غير مُؤاخذَيْن ويمنعان من الإرث عند بعض المالكية والحنابلة والشافعية سداً للباب ومحافظة على حياة الإنسان.

(جـ) اختلاف الدين فلا توارث بين مسلم وكافر لقول الرسول ﷺ فيما رواه الشيخان: «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم».

والمالكية لا يورثون من أسلم قبل قسمة التركة إذا كان وقت موت المورث كافراً لأن قاعدة المذهب أن سبب انتقال ملك الموروث إلى الوارث الموت لا قسمة التركة، والحنابلة يرون توريثه إن أسلم قبل القسمة ومنه إسلام الزوجة إن مات زوجها وهي في العدة من طلاق أو أسلم من كان مرتداً.

وشذ بعض الشافعية فورثوا المسلم من الكافر واعتبروا إرثهم كنكاح الكتابيات.

والمرتد لا يرث إن بقي على ردته باتفاق لأنه لا يقر عليها وبإصراره دخل في الحديث السابق ولا يورث إن مات وماله فيء لبيت المال إلا أن أبا حنيفة يرى أن ما كسبه حال إسلامه يورث عنه لأقربائه المسلمين وما اكتسبه حال ردته فهو فيء.

(د) اختلاف الدارين: هذا سبب مانع من الإرث عند الشافعية وهو أن يكون كل من المتوارثين في دار لها نصرة ومنعة مستقلة عن الأخرى بحيث لو قامت بينهما حرب لقاتل أحدهما الآخر أو يكون أحدهما في دار الإسلام والآخر في دار الحرب ورد الجمهور هذا بأن الأخوة بين المسلمين مدارها الإيمان «إنما المؤمنون أخوة» وليس النصرة والموالاة الدنيوية.

(هـ) الدور الحكمي: وهو سبب مانع من الإرث عند الشافعية أيضاً، وهو أن يلزم من التوريث عدمه وصورته: أن يقر حائز للمال في ظاهر الحال بمن يحجبه حرماناً، كما إذا أقر أخ لأب يصح إقراره بابن للمتوفى مجهول النسب ففي هذه الحالة يثبت النسب ولكن لا يرث، إذ يلزم توريثه الدور الحكمي لأنه لو ورث الابن لحجب الأخ فلا يكون وارثاً، وفي هذه الحالة لا يصح إقراره، وإذا لم يصح إقراره لم يثبت النسب وإذا انتفى النسب انتفى الإرث، فإثبات الإرث يؤدي إلى نفيه، وما أدى إثباته إلى نفيه انتفى من أصله.

تلك هي الموانع المتفق عليها والتي انفرد بها الشافعية وزاد بعض الفقهاء صوراً عديدة منها:

1 ـ جهل تأخر موت الوارث.

2 ـ اللعان.

3 ـ الزنى.

4 ـ عدم استهلال الجنين صارخاً.

5 ـ الشك ومنه الشك في النسب، والشك في الحمل، والشك في جنس الوارث، والشك في تعيين المستحق الخ.

ويلاحظ أن هذه تفاصيل لا داعي لها لأنها تدور حول عدم توفر الشروط المطلوبة لوصف المال بأنه تركة تورث فكل هذه الصور تمثل انتفاء الزوجية أو عدم ثبوت النسب فهي داخلة ضمناً وإن لم تعد مفصلة.

مشروعية الإرث وحكمته:

نزل القرآن الكريم محدداً تحديداً دقيقاً أحكام المواريث وأنصبة الورثة في الآيات. (11 ـ 12 ـ 176 من سورة النساء).

ولهذا كانت الاختلافات والاجتهادات قليلة بين الفقهاء في هذا القسم من الأحكام الشرعية.

وثبت بالسنة توريث الجدة السدس بما رواه المغيرة بن شعبة وغيره عن الرسول ﷺ.

واجتهد عمر بن الخطاب في توريث الجدة من قبل الأب ووافقه الصحابة فاعتبر اجتهاده داخلاً في عموم الإجماع كتوريث الابن.

وأكثر ما تضاربت فيه الآراء هو ميراث الجد مع الأخوة في حالة اجتماعهم. وهذا الحسم الإلهي لمسائل الميراث قطع أسباب التنازع وتقاطع الأرحام الذي ينشأ عن شح النفس البشرية بالمال من جهة، وأدى إلى تفتيت تكدس الثروات بين مجموعة محددة من الناس وحرمان آخرين من جهة ثانية وبهذا تعود الدورات المالية إلى التوازن والعدالة في التوزيع كلما نشأت فيها فوارق بين فئة وأخرى.

أركان الإرث:

لا إرث ولا تدخل في أموال الآخرين باعتبارها تركة ما لم تتحقق الأركان التالية:

(أ) المورث: وهو الشخص الميت حقيقة أو حكماً كما سبق.

(ب) الوارث: وهو الشخص الذي بقي حياً بعده ولو لحظة سواء أكانت الحياة حقيقة أو تقديراً.

(جـ) المال: وهو المعبر عنه بالتركة ـ للميت ـ فإن فقد ركن من هذه الأركان فلا إرث.

المـال:

يرى المالكية أن المال الذي خلفه الميت يعتبر تركة وإن تعلق حق الغير به، والأحناف لا يعتبرون تركة إلا ما كان خالياً من تعلق حق الغير به فالأحناف يخرجون الديون والحقوق من هذه التسمية والمالكية يعتبرونها من ضمن التركة.

وعلى كل فكل ما تركه الميت من مال على ملكه ولو كان مغصوباً أو مسروقاً أو ديناً في ذمة الغير أو وديعة على سبيل الإعارة تعتبر مالاً يورث، واعتبروا من الحقوق التي تورث خيار العيب لأن المورث استحق الملك سليماً فكذلك الوارث.

وعند المالكية والشافعية تورث الحقوق المجردة أيضاً كحق الشفعة وخيار الشرط.

واتفقوا على دخول حق القصاص وعدم دخول حق الانتفاع فإذا كان المورث يسكن داراً على سبيل الانتفاع عادت الدار للموصى بها أو ورثته بمجرد موت المورث ولا حق لورثته في المطالبة بها.

ما يبدأ به من التركة:

يلاحظ أن القرآن الكريم عبر عن الإث والدين بعد الوصية في قوله تعالى:

﴿من بعد وصية يوصي بها أو دين﴾ [النساء، آية: 11] والفقهاء مجمعون على أن الدين مقدم على الوصية، وقالوا إن الحكمة في تقديم الوصية على الدين تنبيهاً على أهمية الوفاء بها، ولأنها كالإرث تعطى بدون عوض فيخشى أن تبخل بها نفس الوارث، أما الدين فمعلوم أنه مستحق بمقابل في ذمة الميت فالمنازعة فيه أبعد.

وبعد ذلك هناك اختلافات يسيرة في المذاهب حول ما ينبغي تقديمه على غيره من حقوق تعلقت بالتركة.

1 ـ المالكية والشافعية والأحناف يقولون يبدأ بالحقوق المتعلقة بعين التركة كالرهن والمبيع المحبوس بالثمن ويضيف الشافعية والمالكية الزكاة إن حال الحول أو طولب بها لأنها حق للفقراء في هذا المال ويرى الحنابلة تقديم تجهيز الميت (من غسل وتكفين ودفن) ويجعلون الحقوق السابقة تالية في الترتيب ويبدأ بالحقوق المتعلقة بأعيان التركة ثم الديون المرسلة وتشمل دين الله كالزكاة والكفارات أو ديون العباد.

2 ـ يجعل المالكية والأحناف والشافعية تجهيز الميت في المرتبة الثانية، ويضيف الشافعية نفقة تجهيز من تلزمه نفقته.

3 ـ يجعل المالكية ديون العباد ولو كانت مؤجلة لحلول الأجل بالموت في المرتبة الثالثة ويوافقهم الشافعية والأحناف غير أنهم يقدمون دين الصحة على دين المرض ويقدمونها على دين الله الذي ينفذونه من ثلث الباقي إن وجد وأوصى بها وإلا سقطت.

4 ـ تنفذ الوصايا بعد سداد ما سبق بشرط ألا تكون لوارث إلا إذا أجاز الورثة القدر الزائد وبشرط ألا تزيد على ثلث الباقي ولو كانت لغير وارث إلا إذا أجاز الورثة ذلك.

5 ـ ما بقي بعد تصفية الحقوق السابقة يقسم على الورثة وفقاً لأنصبتهم المقررة شرعاً.

الوارثون من الذكور:

1 ـ الابن وابنه وإن نزل.

2 ـ الأب والجد وإن علا.
3 ـ الأخ شقيق أو لأب أو أم.
4 ـ ابن الأخ الشقيق أو لأب.
5 ـ العم الشقيق أو لأب وأبناؤهما.
6 ـ الزوج.
7 ـ المعتق (ولا وجود له الآن) ولا وارث من الذكور غير ذكر.

الوارثات من النساء:

1 ـ بنت.
2 ـ بنت الابن.
3 ـ الأم.
4 ـ الزوجة.
5 ـ الجدة.
6 ـ الأخت شقيقة أو لأب أو لأم.
7 ـ المعتقة (ولا وجود لها الآن) ولا وارث من النساء غير من ذكر.

أصحاب الفروض:

أصحاب الفروض من الورثة هم الذين ذكر القرآن أنصبة محددة لهم أو ثبت عن الرسول ﷺ تحديد نصيب له كالجد والجدة وهم أربعة من الذكور الأب والجد أبو الأب وإن علا، والزوج، والأخ لأم.

ومن النساء ثمانية: البنت، وبنت الابن، والأم والجدة والأخت شقيقة أو لأب، أو لأم، والزوجة.

ومن هؤلاء من يرث بالفرض فقط، ومنهم من يرث بالفرض والتعصيب، وإنما حدد له فرض يرث به حتى لا تنفذ التركة القابلة للقسمة ويبقى بدون شيء.

أما بقية الورثة فيرثون بالتعصيب.

الفروض المقدرة في كتاب الله:

حدد القرآن الكريم تقسيم التركة وفقاً للنسب التالية:

الثمن، والربع، والنصف.

والسدس، والثلث، والثلثان.

وانعقد الإجماع على اجتهاد عمر بن الخطاب في ثلث الباقي بالنسبة للأم كما سيأتي.

ميراث أصحاب الفروض:

1 ـ الأب: للأب ثلاث حالات:

(أ) يرث السدس فرضاً إذا كان معه فرع وارث مذكر ابن أو ابن ابن وإن نزل.

(ب) يرث السدس فرضاً ويأخذ ما بقي بعد ذوي الفروض تعصيباً وذلك إذا كان معه فرع وارث مؤنث بنت أو بنت ابن وإن نزل أبوها.

(جـ) يرث بالتعصيب إذا لم يكن معه فرع وارث ذكر أو أنثى ففي هذه الحالة يأخذ جميع المال أو ما بقي بعد من له فرض في التركة.

2 ـ الجد:

يقصد به الجد الصحيح وهو ما ليس بينه وبين الميت أم في نسبته إليه فهو أبو الأب أو أبوه وإن علا أما أبو الأم فمن ذوي الأرحام ولا يرث.

والجد لم يذكر صراحة في القرآن على اعتباره وارثاً وإنما نزل منزلة الأب عند فقد الأب لأن القرآن يسميه أباً في قوله تعالى: **﴿كما أخرج أبويكم من الجنة﴾** [الأعراف، آية: 27] وقوله على لسان يوسف عليه السلام **﴿واتَّبعْتُ ملة آبائي إبراهيم وإسحاق ويعقوب﴾** [يوسف، آية: 38] وعلى هذا الاعتبار يأخذ نصيب الأب كما سبق بنفس الشروط وعند وجود الأب يحجب ولا يرث شيئاً.

ولكن الجد يختلف عن الأب في الحكم في حالتين:

الأولى: إن الأم ترث معه ثلث كامل المال ومع الأب ثلث الباقي في العمريتين كما سيأتي.

الثانية: إن الأب يحجب الأخوة والجد لا يحجبهم وارثه معهم على التفصيل الآتي:

(أ) اتفق الأئمة الأربعة على حجب الأخوة للأم مع الجد.

(ب) الأخوة الأشقاء والأخوة للأب ورثهم مالك والشافعي وأحمد وصاحبا أبي حنيفة.

وحجبهم أبو حنيفة بالأب واعتبره مثله تماماً إلا في المسألتين (العمريتين) المشار إليهما، ووافقه على ذلك ابن جرير الطبري، والمزني وأبو ثور من أصحاب الشافعي.

واستعراض أدلة الفريقين لا يتناسب مع المساحة المخصصة لهذه العجالة.

نصيب الجد مع الإخوة:

لم يرد نص صريح من الكتاب أو السنة في تحديد نصيب الجد مع الأخوة، وإنما ثبت ذلك باجتهاد الصحابة.

والذي به العمل ما ذهب إليه زيد بن ثابت وتبعه عليه مالك وابن حنبل وأبو يوسف، ومحمد بن الحنفية والشافعية بشرط ألا يكون معه صاحب فرض هو أن نصيب الجد ثلث التركة ويعتبره عاصباً للأخوة ذكوراً وإناثاً أشقاء أو لأب أو يقاسمهم كواحد منهم بشرط عدم النقصان عن الثلث. فإن كان معه صاحب فرض بالإضافة إلى الأخوة يأخذ الأفضل له من أحوال ثلاث.

(أ) المقاسمة كواحد منهم.

(ب) ثلث الباقي بعد أخذ ذوي الفروض فروضهم.

(جـ) سدس جميع المال ولا ينقص عنه بحال.

ويلاحظ أن المقاسمة في حالة كون الأخوة أشقاء فقط أما إن كانوا أشقاء

وآخرين لأب فإن الأخـوة لأب يعدون على الجـد في المقاسمـة ويحجبهم الأشقاء عن الإرث وهذا ما يعرف بمسائل المعادة.

3 ـ الزوج: لا يرث الزوج إلا بالفرض فقط وله حالتان:

الأولى: أن تكون المرأة المتوفاة ليس لهـا فرع وارث (ابن أو ابن ابن) لا من زوجها الحالي الوارث ولا من غيره وفي هذه الحالة يرث زوجها نصف تركتها.

أما الفرع غير الوارث كابن البنت فلا تأثير له.

الثانية: أن يكون لها فرع وارث منه أو من غيره ولو من زنى ففي هـذه الحالـة يرث زوجها ربع تركتها.

4 ـ الأخ لأم: وهـو من أدلى للميت بأمـه دون أبيـه ويشمـل الأخ لأم الـذكـر والأنثى فهمـا سواء في الميـراث عند الانفـراد وعند الاجتمـاع ويقسمون حصتهمـا بالتساوي الذكر كالأنثى.

ولهما في الإرث حالتان:

الأولى: أن يكون الميت لا فرع وارث له ذكراً أو أنثى ابن أو ابنـة، ولا أصل مـذكـر أب أو جـد وفي هـذه الحـالـة يـرث الأخ لأم إذا كـان واحـداً ذكـراً أو أنثى السدس.

الثـانية: وبنفس الشـروط يرث المتعـددون ذكوراً أو إنـاثاً أو مجتمعين الثلث وميراثهم في الحالتين بالفرض ولا يرثون بالتعصب لعدم إدلائهم للمتوفى بذكر.

وإذا كـان للمتوفى أصـل مذكـر أو فرع وارث فـإنهم يحجبـون من الميـراث حجب حرمان.

الوارثات من النساء بالفرض:

1 ـ البنت: ويقصـد بها بنت الميت من صلبـه وسواء أكـانت واحـدة أو أكثـر وليس معهـا أو معهن أخ شقيق أو لأب ففي هذه الحـالة تـرث المنفردة النصف وإن كان معها أخت أخرى أو أكثر يرثن الثلثين بالتساوي بينهن.

وإن وجد الأخ فالميراث بالتعصيب وسيأتي.

2 ـ بنت الابن: وهي كل بنت تدلي للمتوفى بطريق الابن مهما نزلت درجتها وترث بنت الابن واحدة أو متعددة بالفرض إذا نزلت منزلة البنت من الصلب عند فقدها وفقد معصب لبنت الابن.

وفي هذه الحالة ترث النصف إن انفردت والثلثين في حالة التعدد اثنان فأكثر.

وبقية أحوالها تأتي في التعصيب.

3 ـ الأم: ترث الأم بالفرض فقط ولها حالات ثلاث:

1 ـ السدس: إذا كان للميت فرع وارث أو جمع من الأخوة اثنان فأكثر ولو كان بعضهم محجوباً فينقلها من الثلث إلى السدس ولا يرث.

2 ـ الثلث: إذا لم يكن للميت فرع وارث ولا جمع من الأخوة.

3 ـ ترث بالفرض ثلث الباقي في صورتين يعرفان بالغراوين لشهرتهما وبالعمريتين لقضائه بذلك وعدم المعارضة له فاعتبر اجتهاده إجماعاً.

صورتهما:

ماتت امرأة وخلفت زوجها، وأمها، وأباها، أو مات رجل وخلف زوجة وأمه، وأباه.

فالمسألة الأولى تصح من ستة، للزوج النصف، ثلاثة، والأم لا يوجد من يحجبها عن الثلث فلو أخذتْهُ وهو اثنان، لبقي للأب واحد وهو السدس فيصير نصيب الأنثى ضعف نصيب الذكر.

لذلك أعطيت ثلث الباقي فأصبحت حصتها نصف حصة الرجل.

والمسألة الثانية تصح من أربعة للزوجة الربع ويبقى ثلاثة فلو أعطيت الأم ثلثها كاملاً لورد الإشكال السابق، لذلك أعطيت ثلث الباقي.

وهو في الواقع سدس في الأولى وربع في الثانية، ولكنهم سموه ثلث الباقي

بعد فرض الزوج أو الزوجة تأدباً مع أسلوب القرآن الذي فرض لها الثلث وهذا الاجتهاد ينسجم مع حكم القرآن للذكر مثل حَظِّ الأنثيين.

4 ـ الجدة: سواء أكانت من جهة الأم مثل أم الأم أو أمها أو أم الأب أو أم أبي الأب.

وترث الواحدة السدس إن انفردت وتشترك في السدس مع من تساويها في الدرجة بشرط عدم وجود الأم لأنها تحجب الجدة من جهتها أو من جهة الأب وعدم وجود الأب بالنسبة للجدة من جهته.

وأما إن كانت الجدتان غير متساويتين في الدرجة فإن كانت التي من جهة الأم أقرب حجبت البعدى وإن كانتا بالعكس ورثت البعدى من جهة الأم مع القربى من جهة الأب على الصحيح عند الشافعية والمالكية.

5 -6 ـ الأخت الشقيقة أو لأب:

(أ) إذا انفردت الأخت شقيقة أو لأب إذا لم يكن مع أي منهما أخت ثانية أو أخ يعصبها، وفي هذه الحالة ترث الأخت النصف فرضاً.

(ب) إذا ترك الميت أختين شقيقتين أو أختين لأب وليس له إخوة ولا أب فإن نصيب الاثنين فأكثر من درجة واحدة الثلثان.

أما إذا كان مع الأخت للأب أخت شقيقة أو أخ فميراثها بالتعصيب كما سيأتي.

ومع الأب أو الفرع الوارث الذكر فلا ترث الأخت شيئاً.

7 ـ الأخت للأم: سبق حكمها مع الأخ للأم.

8 ـ الزوجة: للزوجة الواحدة أو أكثر حالتان ترث فيهما بالفرض.

الأولى: عند عدم وجود الفرع الوارث للزوج سواء أكان منها أو من غيرها وفي هذه الحالة ترث الربع.

الثانية: أن يكون للزوج فرع وارث وفي هذه الحالة ترث الثمن.

مـع مـلاحـظة مـا سبقت الإشـارة إليـه في أسبـاب الإرث من صحـة العقـد واستمرار الزوجية ولو حكما.

الإرث بالتعصيب:

عصبة الرجل لغة بنوه وقرابته، سموا بذلك لأنهم أحـاطوا بـه وقووه، ويقسم الفقهاء العصبة إلى عاصب بنفسه، وعاصب بالغير، وعاصب مع الغير.

وإذا أطلق اللفظ انصرف إلى العاصب بنفسه من يرث المال كله إذا انفرد أو يؤخذ الباقي بعد ذوي الفروض.

وعرف أيضاً بأنه كل ذكر لا تدخل في نسبته إلى الميت أنثى، لأن من دخلت أنثى في نسبته لا يكون عاصباً كالأخ للأم.

والعصبة بأنفسهم أربعة أقسام:

الأول: جزء الميت	ابن وابنه وإن نزل[2].
الثاني: أصله	الأب والجد وإن علا.
الثالث: جزء أبيه	الأخ الشقيق والأخ لأب وأبنائهما.
الرابع: جزء جده	العم الشقيق والعم للأب وأبنائهما.

وزاد المالكيـة العتاقة وهي غير موجودة.

وبيت المال وقد سبق.

اجتماع العصبة:

وإذا اجتمع العصبة في تركة رتبـوا بحسب الجهة على التـرتيب السابق وكـل جهة تحجب التي بعدها.

فإن تساووا في الجهة حجب الأقرب الأبعد لأنه أقرب منه في الدرجة.

---

(2) في لباب الفرائض قدم الثاني على الأول والصحيح ما أثبت.

فإن تساووا قـدم الأقوى وهـو من يُدْلـي بـأب وأم على الأضعف الذي يـدلى بأب فقط.

وإذا اجتمع في الجهة الواحدة ذكور وإناث للذكـر مثل حظ الأنثيين بـاستثناء الأخوة للأم فإنهم يقسمون بالتساوي لأنهم ليسوا عصبة.

وقد نظم بعضهم قاعدة الترتيب هذه بقوله:

فبالجهة التـرتيب، ثم بقربـه   وبعدهما التقديم بالقوة اجعلا

العاصب بالغير:

العصبـة بالغيـر كلهن إناث وينحصـرن في أربع فقط عنـد غير المـالكية بنت الصلب، وبنت الابن عند فقد البنت والأخت الشقيقـة، والأخت لأب إذا لم توجـد الشقيقـة فإن هؤلاء الأربـع يصرن عصبـة بأخـوتهن الذين في قـوتهن، وتزيـد بنات الابن بكـونهن يصرن عصبـة أيضاً بـأبناء عمهن الـذين في درجتهن وبني إخوانهن وبني أعمامهن إذا حرمن من الإرث لولا وجودهم. مع ملاحظة أن من لا فرض لهـا من النسـاء لا تصير عـاصبة بـأخيها فبنت الأخ والعمـة لا يعصبهما الأخ لأنهن لسن وارثـات أصـلاً، والأخ ينقـل أختـه من فـرضهـا إلى التعصيب حتى لا تفضله في الإرث.

وأضاف المالكية عاصبة خامسـة وهي الأخت مع الجـد سواء أكـانت شقيقة أم لأب وهي المعروفة بالأكدرية حيث اجتمع زوج وأم وجد وأخت فالمسـألة من ستـة للزوج النصف وللأم الثلث وللجد الباقي وهو السدس أدنى فرض لـه وتبقى الأخت بدون إرث وبهذا أخذ الأحناف.

غير أن المالكيـة ووافقهم الحنابلة والشـافعية رأوا أن الأخت تستحق النصف إذا لا مانع لها منه وتعول المسألـة إلى تسع وبمـا أن الجد يقـاسم الأخوة إذا كـانت القسمـة خيراً لـه من فرضـه فيجمع حصتهـا مع حصتـه ويعصبهـا للذكـر مثـل حظ الأنثيين.

العاصب مع الغير :

هو كل أنثى تصير عاصبة مع أنثى غيرها وهو اثنتان :

الأولى : الشقيقة فأكثر مع بنت أو بنات، أو بنت ابن أو بنتا ابن فتأخذ البنت ـ أو أكثر ـ أو بنت الابن ـ أو أكثر ـ الفرض المقرر لها أو لهن، وما بقي ترثه الشقيقة بالتعصيب وتنزل الشقيقة في هذه كحالة منزلة الشقيق فتحجب الأخ لأب إذا كانت مع البنت أو بنت الابن منفردة أو مجتمعة كما سبق.

الثاني : الأخت للأب من ذكر في الصورة السابقة لها نفس الحكم وتنزل في هذه الحالة منزلة الأخ من الأب فتحجب ابن الأخ الشقيق لأنها أقرب منه في الجهة.

الحجب :

الحجب من الميراث نوعان :

(أ) حجب بالوصف وهو الذي يعبر عنه بالمانع من الإرث وقد سبق بيانه والمتصف به لا يمنع أحداً من الورثة لا نقصاً ولا حرماناً ووجوده كالعدم باتفاق الأئمة الأربعة والجمهور خلافاً لابن مسعود الذي يحجب الزوجين والأم حجب نقصان بالأولاد والأخوة الكفار والإرقاء والقاتلين مع أنهم لا يرثون، وتبعه داود الظاهري في هذا الرأي، ووافقه ابن جرير الطبري والحسن البصري في القاتل خاصة.

(ب) حجب بالأشخاص وهو المراد عند الإطلاق.

والقاعدة العامة هي أن من لا يرث لا يحجب واستُثْني منها الأخوة للأب والأخوة للأم مع الأشقاء فإنهم يعدون على الأم فينقلون فرضها من الثلث إلى السدس ولا يرثون، ويعدون على الجد مع الأشقاء فينقصون حصته ولا يرثون.

وإن من يدلي إلى الميت بوارث يحجبه ذلك الوارث حجب حرمان عند وجوده، وحيث وجد الأصل امتنع إرث من قام مقامه.

وهذه القاعدة تسري على العصبة بدون استثناء، وعلى كثير من أصحاب الفروض ويُسْتَثْنَى منها بالنسبة إليهم أولاد الأم فإنهم يرثون مع وجودها ويحجبهم الأب والجد مع أنهم لا يدلون بهما.

والأقرب يحجب الأبعد، والأقوى يحجب الأضعف كما سبق في اجتماع العصبة.

والحجب بالأشخاص ينقسم إلى حجب حرمان وحجب نقصان.

حجب حرمان:

وهو أن يمنع الشخص غيره من الميراث بالكلية ولا يدخل على ستة من الورثة بإجماع الفقهاء.

2-1 الزوجان 4-3 الأب والجد 6-5 الابن والبنت.
وضابطهم كل من أدلى للميت بنفسه مباشرة.

حجب نقصان:

وهو نقل الوارث من سهم أكبر إلى سهم أقل منه ويدخل على خمسة من الورثة.

1 ـ الزوج من النصف إلى الربع.

2 ـ الزوجة من الربع إلى الثمن.

3 ـ الأم من الثلث إلى السدس.

4 ـ بنت الابن مع البنت من النصف إلى السدس تكملة الثلثين.

5 ـ الأخت لأب مع الأخت الشقيقة من النصف إلى السدس تكملة الثلثين.

هذا إذا لم تكن هي وبنت الابن السابقة معهما أخ يعصبهما فينتقلان من فرض السدس إلى التعصيب.

وبقية الأحكام للمحجوبين نقصاناً قد مرت في الإرث بالفرض.

العول: هو زيادة السهام عن أصل المسألة بزيادة كسورها عن الواحد الصحيح، ويترتب على العول نقصان أنصبة الورثة بنسبة هذه الزيادة.

ومثالها:

ماتت امرأة وتركت زوجاً، وأماً وأختاً شقيقة.

فأصحاب الفروض يأخذ كل واحد منهم حصته كاملة إذ لا يوجد من يحجبه حجب حرمان ولا نقصان.

وباعتبار الفريضة مشتملة على نصف وثلث فهي من ستة.

فالزوج يستحق النصف ثلاثة.

والأم الثلث اثنان.

والأخت الشقيقة النصف ثلاثة.

وبدهي أن نصفين وثلث أكثر من واحد صحيح فتصح من ثمانية ويلحق النقص جميع الورثة.

ولم يحدث في زمن الرسول ﷺ ولا زمن أبي بكر أن مات شخص وعالت فريضته وإنما حصل العول في زمن عمر بن الخطاب، وقيل أول فريضة عالت هي المثال السابق، وقيل هي امرأة توفيت عن زوج وأختين.

فالزوج له النصف والأختان لهما الثلثان والمجموع أكثر من واحد صحيح فتوقف عمر في المسألة فأشار عليه العباس بن عبد المطلب بالعول قياساً على الديون إذا زادت عن التركة ولم يخالفه أحد فاستمر العمل على ذلك دون معارض.

وفي خلافة عثمان أظهر ابن عباس مخالفته في هذا الاجتهاد فقيل له: لماذا لم تُخالِف عمر؟.

فقال كان رجلاً مهاباً فهبته.

وخلاصة رأيه أن يقدم ما قدمه الله ويؤخر ما أخره فينقص نصيبه أو يحرم بالكامل.

فالذي أنزله الله من فرض إلى فرض كأحد الزوجين يعتبر مقدماً فيأخذ حقه كاملاً.

وما أنزله من فرض محدد إلى غير فرض فمؤخر كالبنات وبنات الابن والأخوات.

ولكن رأيه لم يتابع عليه، واتفقت المذاهب الأربعة على العول لأن جميع الوارثين أصحاب حقوق ثابتة فهم متساوون في أصل الحق ويلحقهم ما يلحق الغرماء إن ضاقت التركة عن الوفاء بالحق كاملاً.

انتفاء الوارث:

إذا ماتت جماعة في كارثة ولم يعرف السابق من اللاحق في الوفاة انقطعت الصلة بينهم فلا يرث أحد منهم أحداً.

ميراث المشكل:

من أشكال جنسه فلم تتضح ذكورته من أنوثته بأن لم تكن له نفس الأعضاء المعهودة أو كان به النوعان والفقهاء مختلفون في كيفية الإرث عنه:

(أ) فإن مات له من يرثه فقد قال جمهور الفقهاء يوقف تقسيم التركة حتى يبلغ فتتضح ذكورته من أنوثته فإن احتيج إلى قسمة التركة أُعْطِيَ هو وبقية الورثة أقل النصيبين ويوقف الباقي، وذلك بأن يعامل هو باعتباره أنثى، ويعامل بقية الورثة على اعتباره ذكراً.

(ب) وإن مات قبل بلوغه أو بلغ مشكلاً فلم تظهر فيه علامات تحدد جنسه ورث نصف نصيب الذكر ونصف نصيب أنثى وعلى هذا جمهور الفقهاء.

وقال الإمام أبي حنيفة يعطى الأقل ويقسم الباقي على الورثة.

وقال الإمام الشافعي يعطى اليقين ويوقف الباقي.

مثال ذلك لو كان للميت ولد ذكر وآخر مشكلاً فعند الشافعي للذكر النصف

وللخنثى الثلث، ويوقف السدس حتى يتضح الأمر أو يصطلح الورثة.

والمالكية أخذوا برأي الجمهور.

ميراث الحمل: إذا مات إنسان وكانت زوجه حاملاً حملاً ظاهراً أو ادعته فهناك بحث يتعلق بلحوق النسب من عدمه وليس من موضوعنا، وهناك مسألة الإرث على افتراض ثبوت النسب.

وعند المالكية توقف التركة حتى يتبين الحمل بالوضع.

وعند أبي حنيفة يوقف للحمل نصيب أربعة بنين أو أربعة بنات أيهما أكثر ويقسم الباقي على الورثة.

ورأي أبي حنيفة مبني على أن أكثر ما عرف من التوائم أربعة وبعض الفقهاء يقول ثلاثة والبعض اثنين وبعض الأحناف يقول يوقف لذكر ويؤخذ كفيل على الورثة برد الزائد إن تبين غير ذلك.

ميراث المفقود: المفقود الذي لا يعلم مكانه يوقف حقه في الإرث وماله حتى يبلغ مدة التعمير وفيها اختلاف كبير بين الفقهاء قال ابن عاصم:

وفيه أقوال أتت معينه أصحها القول بسبعين سنه

من تاريخ ولادته ثم يحكم القاضي بموته فيقسم ماله ويرثه من كان حياً وقت الحكم.

وهناك رأي آخر للأحناف يعتبره حياً بالنسبة لماله ميتاً بالنسبة لميراثه من غيره.

والحنابلة قسموا الفقد إلى قسمين:

(أ) قسم يترجح فيه الهلاك كالمفقود في الحرب أو في مفازة يهلك فيها الناس عادة.

وهذا ينتظر به أربع سنين ثم تقسم تركته وتعتد زوجه عدة وفاة وتتزوج.

(ب) قسم يفقد في سفر مأمون عادة وهذا لا يقسم ماله ولا تعتد زوجه حتى يتيقن موته أو يبلغ عمراً لا يعيش إليه عادة وترك تقديره لاجتهاد القاضي.

وقيل ينتظر تسعين سنة من يوم ولادته.

المراجع

1 ـ التحفة لابن غلبون، ط/ كلية الدعوة الإسلامية.

2 ـ لباب الفرائض لمحمد الصادق الشطي، ط/ دار الغرب الإسلامي.

3 ـ موسوعة جمال عبد الناصر للفقه الإسلامي ج 4، ط/ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

4 ـ الموسوعة الفقهية الكويتية ج 3، ط/ وزارة الأوقاف بالكويت.

5 ـ دائرة معارف الشعب ج 5، ط/ كتاب الشعب بمصر.

6 ـ شرح الدرة البيضاء عبد الرحمن الأخضري، ط/ مطبعة التقدم بمصر.

7 ـ الكافي لابن عبد البر، ط/ مكتبة الرياض الحديثة.

8 ـ شرح السراجية الشريف علي بن محمد الجرجاني، ط/ صبيح بمصر، وقراءات متعددة في كتب الفقه.

الأرجوزة

الأستاذ عبد الحميد عبد الله الهرامة
كلية الدعوة الإسلامية ـ طرابلس

الأرجـوزة: هي القصيدة من بحـر الرجـز، الذي تتكـون تفعيلاتـه من تكرار (مستفعلن) ستَّ مرات، موزعة على شطري البيت. ويبنى هـذا البحر مجـزوءاً من أربع تفعيلات كذلك.

وهـو من البحور التي كَثُرَ استخـدامهـا في العصـر الجـاهلي، وإن تحـامـاه الفحول، ثم خَفَت زمناً، ولكنه ما فتىء أن عاد إلى ازدهاره خلال العصر الأمـوي، وذلك بفضل أشهر رجاز العربية على الاطلاق وهم:

1 ـ أبو النجم العجلي.

2 ـ العجاج عبد الله بن رؤبة.

3 ـ رؤبة بن العجاج.

وكـان أول من أطال الـرجز وصَيّـره قصيدة متكـاملة هـو الشـاعـر المخضـرم الأغلب العجلي المتوفى سنة (21 هـ) ولكنَّ مَن بعده من أعلام هـذا الفن قد وقفـوا أنفسهم على القول في هذا البحر فصار ألصق بهم، منه بالأغلب العجلي.

وتطالعنا في قصائد هذا البحر خصيصتان هما:

كثرة ما فيه من الطرديات (انظر مادة طرد) وتميز لغته بالغرابة والبداوة.

وقد قصد إلى هذه الغرابة أحد الرُّجّاز المبرِّزين في هذا للميدان هو رؤبـة بن العجـاج أكثر من سـابقيه، بحيث تحـولت الأرجوزة في شعـره إلى غـرض تعليمي

يتتبع ما شرد من غريب اللغة وحوشيها، ويقدمها خدمة للمهتمين بذلـك من العلماء والطلاب.

المصادر والمراجع

(1) معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب ـ مجدي وهبة ـ وكامل المهندس ص 17 ' 99.

(2) تاريخ الأدب العربي ـ لشوقي ضيف ـ العصر الإسلامي (ص 394).

(3) الشعر والشعراء لابن قتيبة ص 107 - 108 - 110 - 511.

(4) الموشح للمرزباني ص 213-215.

(5) الأغاني للأصفهاني (راجع تراجم الرجاز).

الأرض

الدكتور الصديق العاقل
جامعة ناصر - طرابلس

الأرض في اللغة العربية مؤنثة، وهي اسم جنس، ولقد جاءت في لسان العرب لتدل على معانٍ عديدة منها؛ الموضع أو المكان الذي يعيش عليه الإنسان. وجمعها: أراضٍ وأروض وأرَضُون. كما تعني سِفِلة البعير أو الدابة: قال العرب بعير شديد الأرضِ إذا كان شديد القوائم. وأرضُ الإنسان: ركبتاه فما بعدهما. وهي تعني الإقامة والثبات في المكان، قال العرب تأرَّضَ فلان بالمكان إذا ثبت ولم يبرح. وهي تعني التصدي، قيل جاء فلان يتأرض بي أي يتصدى ويتعرض. ويقال أرّضت الكلام إذا سوّيته. والأرضُ: دوار يأخذ الرأس، وتعني الرعدة أو النّفضة.

ولقد وردت كلمة الأرض في القرآن الكريم مُعرّفة بالألف واللاّم في أربعمائة وخمسين موضعاً. وهي في العموم لا تخرج عن أحد المعاني الثلاثة التالية:

١ ـ الأرض بمعنى الكوكب الذي يعيش عليه الإنسان، قال تعالى: **﴿الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء﴾**]سورة البقرة، 22].

وقال تعالى: **﴿الذي جعل لكم الأرض مهداً، وسلك لكم فيها سبلا﴾** [سورة طه، 53].

2 ـ وردت كلمة الأرض في بعض المواضع لتعني جزءاً من هذا الكوكب، قال تعالى: **﴿قال اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم﴾** [سورة يوسف، 55].

3 ـ ورد الاسم ليعني أرض الجنة في قوله تعالى: **﴿وقالوا الحمد لله الذي**

صدقناه وعده وأورثنا الأرض نتبوأ من الجنّة حيث نشاء﴾ [سورة الزمر، 74].

وعموماً فإن الجمهور الأكبر يستعمل كلمة الأرض لتدل على هذا الكوكب الذي تعيش الكائنات الحية فوق سطحه لتوفر مقومات الحياة الأساسية، كالماء والهواء والضوء. ولقد حاول الإنسان خلال تطوره التاريخي أن يفهم ويفسّر الطريقة التي تكوّن بها هذا الكوكب. فظهرت العديد من النظريات التي حاولت أن تشرح ذلك. فأقترح (كانت) و(ولا بلاس) خلال القرن الثامن عشر، أن كوكب الأرض مثل بقيّة الكواكب تكوّن نتيجة تكاثف كتل غازية كانت تملأ الكون، وأن شمسنا الحالية تكونت قبل الكواكب بزمن طويل.

وفي الوقت الحاضر تشير الأبحاث إلى أن المجموعة الشمسية تكونت نتيجة برودة وتكاثف حزام من الغازات حول الشمس، وإن كان مصدر تلك الغازات لا يزال موضع اختلاف. أمّا مادة الأجرام السماوية أو الفضائية فهي مكونة أساساً من الهيدروجين وبعض الهيليوم، وهي بالتالي تكون قد انفصلت عن حزام الغازات وانطلقت إلى الفضاء في وقت سابق، وأن الأجسام الأقل تطايراً، تكاثفت في صورة السيليكات ومعادن الحديد وكونت المادة الأصلية لقشرة وباطن الأرض، والتي يبلغ متوسط كثافة صخورها حوالي 5.5 جرام لكل سنتيمتر مكعب.

والأرض كوكب بيضاوي الشكل، منبسط مهيأ لسكن واستعمال الإنسان، قال تعالى: ﴿والأرض بعد ذلك دحاها﴾ [سورة النازعات، 30]، فهي منبعجة وليست كاملة الاستدارة، فلقد ثبت أن طول قطر الأرض الاستوائي (6.378 كيلو متر) أكبر من قطرها القطبي (6.357 كيلو متر)، وذلك بفعل تأثير قوة دورانها حول محورها وبفعل قوة الطرد المركزية.

والقول بكروية الأرض يرجع إلى القرن السادس قبل الميلاد، زمن الحضارة الإغريقية، حيث أوضح العالم فيثاغورث كرويتها. كما عمل ارسطو على تأكيد ذلك ببعض الأدلة التي منها ظلّ الأرض حول القمر الذي يظهر على شكل دائري، وكذلك ملاحظة تغيّر في أماكن الشمس والنجوم أثناء السفر من الشمال إلى الجنوب.

وفي سنة 250 ق.م استطاع (ايراتوستينس) أن يحدد كمياً حجم جسم الأرض وذلك بتمكّنه من حساب محيطها. ومع ذلك فإن كروية الأرض لم تلق قبولاً من جمهور العامة إلا بعد أن أثبت البحارة كرويتها خلال القرن السادس عشر.

وللأرض دورتان، أولاهما حول محورها، وتتم كل 24 ساعة تقريباً وينتج عنها تعاقب الليل والنهار فوق السطح. أمّا الدورة الثانية فهي تتخذ مداراً إهليلجياً، وتتحرك حول الشمس 29.8 كيلو متر/ ثانية. وتستغرق الأرض سنة كاملة (٣٦٥ $\frac{١}{٤}$ يوماً) لتتم دورتها حول الشمس التي ينتج عنها تعاقب الفصول الأربعة.

وتستقى المعلومات حول الجزء العلوي من جسم الأرض من خلال نتائج الابحاث والدراسات الحقلية، أما المعلومات حول الأجزاء العميقة من باطنها فانها تستنبط من خلال تحليل الاهتزازات الزلزالية، ومن دراسة مجالها المغناطيسي. وهي ظواهر طبيعية لا دخل للإنسان في حدوثها وإنما عليه الانتظار حتى حدوث الهزات الزلزالية الرئيسة لتسجيلها وتحليلها.

أما التفجيرات الاصطناعية الممثلة في التفجير النووي، فقد ينتج عنها اهتزازات تصلح للبحث والدراسة إلا أنها مكلفة من الناحية الاقتصادية.

وتشير نتائج الدراسات المتعلقة بباطن الأرض إلى أن العلماء تمكنوا من تمييز المجالات التالية:

1 ـ قشرة الأرض: وهي الجزء العلوي الخارجي من جسم الأرض، ويتراوح سمك صخورها فيما بين 8 إلى 40 كيلو متر، وتمثل القمم العالية فوق اليابسة السمك الأكبر للصخور، والذي يقل حتى يكاد ينعدم في قيعان المحيطات. ومع أن قشرة الأرض لا تشكل إلا جزءاً يسيراً من الحجم، إلاّ أن نشاطات الإنسان المختلفة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بهذا الجزء من الأرض.

2 ـ المانتيل (الغلاف الصخري المدثر): ويتكون هذا الغلاف من صخور الأولوفين الصلبة، وهو يمتد فيما بين قشرة الأرض ونواتها، ويبلغ سمك هذا المجال الصخري حوالي 2900 كيلو متر.

النواة (قلب الأرض): وهي مكونة أساساً من الحديد والنيكل وأمكن تمييزها

إلى قسمين، هما النواة الخارجية والتي يعتقد بأنها في حالة ليّنة، والنواة الداخلية والتي يعتقد بأنها في أشد حالات الصلابة، نتيجة للضغط الشديد الواقع عليها. ومع ذلك فإن المعلومات حول نواة الأرض لا زالت محدودة نسبياً.

وبالإضافة إلى الغلاف الحجري الصخري، للأرض أغلفة ثلاثة أخرى، هي الغلاف الغازي والغلاف المائي والغلاف الحيوي. والأغلفة الثلاثة الأولى تتكامل مع ضوء الشمس لتهيىء الظروف الملائمة لبقاء واستمرار الغلاف الحيوي فوق سطح هذا الكوكب.

المراجع

(1) القرآن الكريم.

(2) لسان العرب. المجلد السابع - انظر حرف الضاد.

(3) جودة حسنين جودة، معالم سطح الأرض، بيروت 1980 م.

(4) Patton. C.P. and Others-Physical Geography Duxury Press, 1974.

أرداف

الدكتور سالم مرشان

جامعة الانتفاضة - الخمس

الإرْداف مصدر للفعل أردف، والاسم منه الرِّدف بكسر الراء، وهو في الأصل الرَّاكب خلف الراكب كالمردوف والرديف. وإذا تتابع شيء خلف شيء فهو الرَّادف، والجمع الرَّدافى.

ويقال: ردفته وأردفته بمعنى واحد، وردفت الرجل وأردفته إذا ركبت خلفه وأردفته أركبته خلفي.

وأنشد خزيمة بن مالك:

إذا الجوزاء أردفت الثريّا ظننت بآل فاطمة الظنونا[1]

والرَّادفة: الاسم من أردف الملوك في الجاهلية.

والرِّدافة: أن يجلس الملك ويجلس الردف عن يمينه، فإذا شرب الملك شرب الردف قبل الناس، وإذا غزا الملك مكث الردف مكانه، وكان خليفته على الناس. وكانت الردافة في الجاهلية لبني يربوع، لأنه لم يكن في العرب أحد أكثر غارة على ملوك الحيرة من بني يربوع، فصالحوهم على أن جعلوا لهم الردافة، ويكفوا عن أهل العراق الغارة[2].

يقول جرير - وهو من بني يربوع: -

---

(1) تهذيب اللغة، الأزهري، جـ 14 ص 97/96.

(2) الصحاح، الجوهري، جـ 4 ص 64/1363.

ربعنـــا ورادفنـــا الملوك فـــظلوا وطاب الأحاليب الثمام المنزعـا

فأرداف الملوك في الجاهلية هم الذين يخلفـونهم في القيام بـأمر المملكـة، وتصـريف أمور النـاس، وهم الأشراف ووجهـاء القوم، وكـان الملك يـردف خلفـه رجلاً شريفاً، وكانوا يركبون الإبل، ووجه النبي ﷺ معاوية مع وائل بن حجر رسولاً في حاجة له، ووائل على نجيب له فقال معـاوية: أردفني، فقـال: لست من أرداف الملوك[3].

قـال الفراء: يتبـع أولهم آخرهم في الشـرف، تقول: يتبـع البنون الآبـاء في الشـرف. والردف في الشعـر حرف سـاكن من حروف المـد واللين يقع قبـل حرف الرويّ ليس بينهما شيء.

وفي البـلاغة العـربية الأرداف والتـوابع هـو أن يريـد المتكلم الـدلالـة على معنى، فيترك اللفظ الدال عليه الخاص به، ويأتي بلفظ هو ردفه وتـابع لـه، ومثالـه من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿فيهنّ قاصرات الطّرف﴾[4].

فقصور الطّرف في الأصل موضع للعفاف على جهة الأرداف والتوابع، وذلك أن المرأة إذا عفت قصرت طرفها على زوجها، فكان قصـور الطرف ردفـاً للعفاف، والعفاف ردف وتابع لقصور الطرف.

ومن الأرداف قول رسول الله ﷺ وقد سئل عن الضرع فقال: «حق وأن تتركه حتى يكـون ابن مخاض، أو ابن لبـون خير من أن تكفىء إنـاءك، وقولـه نـاقتـك، وتدعه يلصـق لحمه بوبره».

والفرع هو أول شيء تنتجه الناقة، وكانوا يذبحـونه لله عـز وجل، فقـال: هو حق، إلا أنـه ينبغي أن يترك حتى يكـون ابن مخاض، أو ابن لبـون فيصيـر للحمـه طعم، وقال: «هو خير من أن تكفىء إناءك» فهذه من الأرداف، أرد أنك إذا نحـرته حين تضعه أمه بقيت الأم بلا ولد ترضعه فانقطع لبنهـا، فردف ذلـك أن يخلو اناؤك

---

(3) تهذيب اللغة، الأزهري، جـ14 ص 98.

(4) سورة الرحمن: الآية، 55.

من اللبن، فكأنك قد كفأته[5].

ومن الأرداف أيضاً قول الشاعر:

ومهما فيّ من عيب فإني جبان الكلب مهزول الفصيل

يعني أن كلبه يضرب إذا نبح على الأضياف، فيردف ذلك جبنه عن نبحهم وأن اللبن الذي يسمن به الفصيل يجعل للأضياف، فيردف ذلك هزال الفصيل.

وكقول الشاعر كذلك:

وكل أناس سوف تدخل بينهم دويهية تصفر منها الأنامل

يعني الموت، فعبر عنه باصفرار الأنامل، لأنها تصفر من الموت، فكان إصفرارها ردفاً.

ومن الردف أيضاً قول الشاعر:

طويل نجاد السيف لا متضائل ولا رهل لباته وبآدله

ومعنى كلمة: «رهل» في البيت كما في تهذيب اللغة للأزهري[6] «الرهل شبه ورم ليست من داء، ولكن رخاوة من سمن، وهو إلى الضعف، تقول فرس رهل الصدر».

والبآدل جمع بأدلة، وهي ما بين العنق والترقوة. والشاعر هنا أراد وصفه بطول القامة، فذكر طول نجاده، لأن طوله ردف لطول القامة.

---

(5) كتاب الصناعتين العسكري تحقيق: علي محمد البجاوي وزميله ص 350.

(6) جـ 6 ص 272.

إرسال

الأستاذ الصديق بشير نصر

الإرسال في اللغة: الإطلاق، وأما في مشهور اصطلاح المحدثين فهو رفع التابعي الحديث بقوله: قال رسول الله ﷺ: كذا، دون أن يذكر اسم الصحابيّ الذي سمعه منه. ولمّا انقسم التابعون إلى كبار وصغار، ذهب بعضهم إلى التسوية بينهما. فالحديث سواء أرواه تابعي كبير أم تابعيّ صغير دون أن يرد فيه ذكر للصحابيّ فهو مرسل.

والحديث المرسل في اصطلاح الفقهاء والأصوليين أعمّ مما ذكر، إذ يطلق على كل حديث منقطع، وعلى ذلك أيضاً جرى بعض متقدمي أهل الحديث كالخطيب البغدادي وأبي زرعة وأبي حاتم الرازيين ويحيى بن معين وآخرين.

حكم الحديث المرسل:

للعلماء في الاحتجاج بالحديث المرسل مذاهب:

الأول: عدم الاحتجاج به، وهو مذهب جمهور المحدثين وكثير من الفقهاء والأصوليين وحجتهم في ذلك أن التابعي يروي عن مجهول الحال، ويحتمل أن يكون تابعياً مثله ولو كان صاحبياً لذكره لشرف مكانته.

الثاني: قبول مراسيل كبار التابعين كسعيد بن المسيب عند بعضهم وقبول مراسيل جميع التابعين بشروط أوردها الشافعي في (الرسالة) وهي:

(أ) أن يروى الحديث المرسل مسنداً من وجه آخر.

(ب) أن يعضده مرسل آخر بمعناه عن راوٍ آخر لم يأخذ عن شيوخ من أرسله أولاً.

(ج) أن يوافقه قول بعض الصحابة.

(د) أن يفتي عامة أهل العلم بمثل معناه.

الثالث: الاحتجاج بالحديث المرسل متى كان مرسله ثقة، وهو مذهب أبي حنيفة ومالك وأصحابهما، وحجتهم في ذلك أن:

(1) الغالب على حال التابعي الثقة ألّا يروي إلّا عن ثقة عدل وهو في أكثر أحواله يروي عن صحابي، والصحابة عدول.

(2) الغالب على أحوال أهل ذلك القرن الصدق والعدالة، لقوله ﷺ: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم...» متفق عليه.

مرسل الصحابي:

وصورته أن يروي الصحابي عن النبي ما لم يسمعه منه لصغر سنه، أو لتأخر إسلامه أو لغيابه عن شهود الواقعة، ومعنى ذلك أنه يروي عن صحابيّ مثله أو عن تابعيّ كبير سمع من صحابي.

وهذا الضرب من الإرسال مجد عند أهل الحديث. لأنه قد تبيّن بالاستقراء أن رواية الصحابة عن التابعين نادرة، وأن أغلب هذا النادر قد جاء في رواية أخبار الأمم الماضية وهذه جميعها جاءت عن طريق الكتابيين الذين أسلموا وكانت لهم معرفة واسعة بالأسفار القديمة، وهذه لا تخرج في كل الأحوال عن الموقوف وهو غير حجة بلا خلاف.

الإرسال الخفيّ:

وهو أن يروي الراوي عمن عاصره ولم يسمع منه ولم يلقه. والخبر الذي على هذه الصورة يسمى (المرسل الخفيّ)، وهو ضرب من الحديث المنقطع

وسمّي مرسلاً خفياً لخفاء انقطاعه على الناظر في سنده لتحقق المعاصرة التي توهم السماع واللقاء وإن لم يتحققا ولا يقوى على معرفة هذا الخفاء وكشفه إلاّ جهابذة المحدثين.

دواعي الإرسال وأسبابه:

للإرسال دواع متعددة منها:

1 ـ التساهل في التصريح بالتلقي المباشر بسبب قرب العهد بالرسول ﷺ، وصدق الرواة وأمانتهم، وثقتهم في بعضهم البعض ومن هذا القبيل مراسيل صغار الصحابة ومراسيل كبار التابعين.

2 ـ التساهل في ألفاظ التحمل والاداء في عهد التابعين بسبب عدم اكتمال المنهج النقدي للرواية.

3 ـ تدليس الرواة على السامع بعدم ذكر من سمعوا عنه لكونه مجروحاً، وقد يفتضح أمره متى ذكر اسمه، فأسقطوه من الإسناد.

4 ـ وهم يعرض للتابعي، فيرى عن صحابي ما لم يسمعه منه لمظنة السماع بمجرد الإلتقاء به.

كتب المراسيل:

كان لأهل الحديث اهتمام بالغ بالمراسيل، وقد صنفوا في بيانها كتباً كثيرة أشهرها:

1 ـ كتاب المراسيل: لأبي داود السجستاني (202 - 275 هـ) طبع مرتين.

2 ـ كتاب المراسيل: لأبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي (240 - 327 هـ) طبع مرتين.

3ـ التفصيل لمهمات المراسيل: للخطيب البغدادي (391 - 463 هـ).

4 ـ جامع التحصيل لأحكام المراسيل: للحافظ العلائي (694 - 761 هـ) مطبوع.

5 ـ تعليقات على جامع التحصيل: للحافظ زين الدين العراقي (725 - 806 هـ).

6 ـ تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل: لابن العراقي، أبي زرعة أحمد بن إبراهيم (762 - 826 هـ).

المصادر

ـ الشافعي، محمد بن ادريس: الرسالة، تحقيق أحمد شاكر (مبحث الحجة في تثبيت خبر الواحد).

ـ ابن حزم، أبو محمد علي: الأحكام في أصول الأحكام ج 2 طبعة أحمد شاكر.

ـ ابن الصلاح: أبو عمر عثمان: المقدمة مع تعليقات زين العابدين العراقي عليها المشهورة بالتقييد والإيضاح. تحقيق عبد الرحمن عثمان (النوع التاسع).

ـ السخاوي شمس الدين محمد عبد الرحمن: فتح المغيث شرح النية الحديث للعراقي 138/1.

ـ الرازي، أبو محمد عبد الرحمن ابن أبي حاتم: كتاب المراسيل، تحقيق شكر الله القوجاني مؤسسة الرسالة، بيروت.

ـ هيتو، محمد حسن: الحديث المرسل: حجيته وأثره في الفقه الإسلامي، دار الفكر، بيروت.

أرش

عبدالسلام أبوسعد
جامعة ناصر - طرابلس

الأَرْش، بوزن العَرْش: دية الجراحات[1].

والأرش من الجراحات: ما ليس له قـدر معلوم[2]، وهو اسم للمـال الواجب على ما دون النفس[3].

ويطلق الأرش على عدة معـانٍ: الديـة، والرشـوة، ومهر المـرأة، وما يقـابل العيب أو النقص في المبيع أو المهر، وسمي أرشا؛ لأنه من أسباب النزاع. يقـال: أرشت بين القوم إذا أوقعت بينهم.

ويجمع على أروش.. وأروش الجنايات والجراحـات: جابـرة لما حصـل بها من نقص. وقد تكرر في الحديث ذكر الأرش المشروع في الحكومات، وهو الـذي يأخـذه المشتري من البائع إذا اطلع على عيب في المبيع.

والأرش في الجراحات يكون فيما دون النفس والأعضاء، كالكسـر والرض. فإن كان العوض عن النفس أو الأعضاء فهو الدية[4].

ويجب الأرش فيما لا يمكن فيه القصاص في العمد، كما يجب في جنايـات الخطأ. وقد أجمع العلماء على أنه لا قصاص في كسر العظام، كعـظم الصدر، أو

(1) الرازي، مختار القاموس، دار المعارف بمصر، . . مادة أرش.
(2) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت، . . مادة أرش.
(3) الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ص 16.
(4) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، بيروت، 1984، 22/5.

الرقبة، أو الصلب، لامتناع المماثلة، ويجب فيه الأرش كاملاً[5].

وموانع القصاص فيما دون النفس ثلاثة[6]:

1 ـ عدم التماثل في الفعل.
2 ـ عدم المماثلة في الموضوع.
3 ـ عدم التماثل في الصحة والكمال.

أنواع الأرش: الأرش نوعان، مقدر، وغير مقدر.

فالمقدر: ما حدد الشارع له نوعاً ومقداراً معيناً، كأرش العين، أو اليد، أو الأصبع، أو السن.

وغير المقدر: ما لم يحدد له الشارع مقداراً معيناً، وترك أمر تقديره لسلطة القاضي، يحكم فيه وفق الظروف والملابسات[7].

الجراحات التي يجب فيها الأرش: هناك حالات معينة من الجراحات يجب فيها الأرش، بينتها السنة المطهرة، وحددها وعددها الفقهاء في كتب الفروع[8].

أرش المهر: للزوجة حق المطالبة بأرش نقصان مهرها، إن حصل فيه عيب أو نقص بفعل أجنبي. ولها الخيار بين أخذ الأرش أو ترك المهر وأخذ قيمته من زوجها يوم العقد[9].

أرش المبيع: للمشتري حق مطالبة البائع بالأرش، إن اطلع على عيب بالمبيع[10].

---

(5) بدائع الصنائع 208/7، الشرح الكبير 253/4، المهذب 187/2، مغني المحتاج 28/4.
(6) وهبة الزحيلي، السابق 336/6 وما بعدها.
(7) الزحيلي، المصدر السابق 342/6 وما بعدها وانظر مصادر الكتاب.
(8) الكاساني، بدائع الصنائع، 215/7، الدردير، الشرح الكبير 271/4 الشيرازي شرح المهذب، 201/2، ابن قدامة، المغني 27/8.
(9) الزحيلي، المصدر السابق، 299/7 وانظر مصادره.
(10) الزحيلي، المصدر السابق.

إرصاد

الدكتور سالم مرشان
جامعة الانتفاضة - الخمس

الإرصاد في اللغة الانتظار، تقول أرصدت كذا إذا أعددته مرتقباً له به، يقول الله تعالى: **﴿والذين اتخذوا مسجداً ضراراً وكفراً وتفريقاً بين المؤمنين وإرصاداً لمن حارب الله ورسوله من قبل...[1] الخ الآية﴾**.

والإرصاد يأتي في المكافأة بالخير، وقد جعله بعضهم في الشر أيضاً، وأنشد:

لا همّ رَبَّ الراكب المسافر احفظه لي من أعين السواحر
وحية ترصد بالهواجر

ومعروف أن الحية لا ترصد إلا بالشر.

والإرصاد الجوي هو معرفة حركات الرياح واتجاهها، ومعرفة أماكن السحب، والتنبؤ بنزول المطر، ومعرفة درجات الحرارة والبرودة إلى غير ذلك من المسائل التي يعرفها المتخصصون في علوم الإرصاد.

والإرصاد في علم البلاغة العربية هو فرع من أحد قسمي الوجوه التي يحسن بها رونق الكلام، وهو القسم المعنوي في (علم البديع) يقول أكمل الدين البابرتي (ت 786 هـ): (ومن المعنوي الإرصاد، وهو من قولك: أرصدت له أي أعددت له. ومن المرصاد وهو الحد الذي يكون فيه الإرصاد، ويسميه بعضهم: التَّسْهيم

(1) سورة التوبة، الآية: 107.
(2) سورة التوبة، الآية: 5.

(قيل وهو التصويب بالسهم) وهو أن يكون صدر البيت أو شطره مقتضياً لعجزه ودالاً عليه دلالة لا تستغني عن المجيء به ليكون الكلام في استواء أقسامه واعتدال أحكامه كالبرد المسهَّم (أي المنقوش) في استواء خطوطه) ا هـ.

والذي سمى الإرصاد تَسْهِيْماً هو علي بن هارون المنجم كما جاء في كتاب العمدة لابن رشيق[3]. فالإرصاد أو التسهيم هو أن يبني الشاعر البيت على قافية يرصدها له في نفسه أي يهيِّئها، فإذا تُلِيَ صدر البيت دل على قافيته، ومنه قول البحتري:

أحلَّت دمي من غير جرم وحَرَّمت ... بلا سبب عند اللقاء كلامي
فليس الذي حلّلته بمحلَّل ... وليس الذي حرَّمته بحرام

فلو قرأ قارىء صدر البيت الثاني وسكت لقال سامعه:

(وليس الذي حرّمته بحرام) ومنه أيضاً قول معد يكرب الزبيدي:

إذا لم تستطع شيئاً فدعه ... وجاوزه إلى ما تستطيع

فإنه لو سكت عن قوله: (تستطيع) في عجز البيت لعلمه السامع، أي أن في البيت إرصاداً بكلمة: (تستطيع) في صدر البيت دالة على عجزه: (تستطيع).

ومن جيد التسهيم أو الإرصاد في الشعر العربي قول بعضهم:

لو أنني أعطيت من دَهري المنى ... وما كل من يعطى المنى بمسدد
لقلت لأيّام مضين: ألا ارجعي ... وقلت لأيام أتين: ألا ابعدي[4]

فإنه لو سكت عن قوله: (ألا ابعدي) في عجز البيت الثاني لعلمه السامع.

ومثال الإرصاد في القرآن الكريم قوله تعالى: **﴿وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون﴾**[5].

---

(3) في كتابه شرح التلخيص تحقيق د. محمد مصطفى صوفية، ص 622. ج 2 ص 31.

(4) العمدة ابن رشيق ج 2 ص 34.

(5) سورة يونس عليه السلام، الآية: 19.

فإذا قرئت الآية إلى قوله: ﴿**لقضي بينهم فيما فيه**﴾ أدرك السامع أن اللفظة التي لم تقرأ هي ﴿**يختلفون**﴾[6].

ومن الإرصاد أيضاً قوله تعالى: ﴿**وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون**﴾[7].

فإذا تلا الإنسان الآية إلى قوله: ﴿**ولكن كانوا أنفسهم**﴾ أدرك السامع أن الكلمة التي لم تقرأ هي: ﴿**يظلمون**﴾.

---

(6) سورة يونس عليه السلام، الآية: 19.

(7) سورة العنكبوت، الآية: 40.

BULLETIN OF THE FACULTY OF

The Islamic Call

EIGHTH YEAR

Correspondence to:
Socialist people's Libyan Arab Jamahiriya- Tripoli
FACULTY OF THE ISLAMIC CALL
P.O. Box: 71771 Tel: 800045
1 L ibyan Dinar or equivalent